بسم الله الرحمن الرحيم

(٢) باب قصة حجة الوداع

﴿ الفصل الأول ﴾

٢٥٧٩ — (١) عن جابر بن عبد الله، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم

(باب قصة حجة الوداع) وبوب أبو داود لحديث جابر بـ «باب صفة حجة النبي ﷺ» والنووي في شرح مسلم بـ «باب حجة النبي ﷺ» قال القاري: الوداع بفتح الواو مصدر ودع توديعا، كسلم سلاما وكلم كلاما، وقيل بكسر الواو فيكون مصدرا لموادعة وهو لوداعه الناس في تلك الحجة، وهي بفتح الحاء وكسرها. قال الشمني: لم يسمع في حاء ذي الحجة إلا الكسر، قال صاحب الصحاح: الحجة المرة الواحدة، وهو من الشواذ، لأن القياس بالفتح - انتهى. وعلى القياس روى سيبويه «قالوا: حجة واحدة يعني بالفتح يريدون عمل سنة واحدة».

٢٥٧٩ — قوله (عن جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ) إلخ، حديث جابر هذا أصل كبير وأجمع حديث في الباب، قال النووي: هو أي جابر أحسن الصحابة سياقة لرواية حديث حجة الوداع فإنه ذكرها من حين خروج النبي ﷺ من المدينة إلى آخرها فهو أضبط لها من غيره، وقال: وهو حديث عظيم مشتمل على جمل من الفوائد ومهمات من مهمات القواعد، وهو من أفراد مسلم، لم يروه البخاري في صحيحه، ورواه أبو داود كرواية مسلم. قال عياض: وقد تكلم الناس على ما فيه من الفقه وأكثروا. وصنف فيه أبو بكر بن المنذر جزءا كبيرا وخرج فيه من الفقه مائة ونيفا

مكث بالمدينة تسع سنين لم يحج، ثم أذن فى الناس فى العاشر أن رسول الله ﷺ حاج،

وخمسين نوعا ولو تقصى لزيد على هذا القدر قريب منه ـ انتهى. ونوه به الحافظ الذهبي فى ترجمة جابر، فقال: وله منسك صغير فى الحج، أخرجه مسلم، وعقد له الحافظ ابن كثير في البداية والنهاية فصلا خاصا قال فيه: وهو وحده منسك مستقل. ثم ساقه (ج ٥: ص ١٤٦ - ١٤٩) وقال الأبي: حديث جابر هذا عظيم القدر، قد اشتمل على قواعد كثيرة من الدين بينها ﷺ عند خروجه من الدنيا وانتقاله إلى ما أعد الله سبحانه له من الكرامة، ولم يبق ﷺ بعد حجته هذه إلا قليلا بعد أن أشرقت الأرض بنوره وعلت كلمة الايمان (مكث) بضم الكاف وفتحها أى لبث (بالمدينة) كذا فى جميع النسخ مطابقا للمصابيح وليس هو عند مسلم بل هو للنسائى والشافعى وابن الجارود وأحمد فهو من الزيادات على رواية مسلم (تسع سنين لم يحج) بعد الهجرة أى لكنه اعتمر، قال الألبانى: اتفق العلماء على أن النبى ﷺ لم يحج بعد هجرته إلى المدينة سوى حجة واحدة وهى حجة الوداع هذه، وعلى أنها كانت سنة عشر، واختلفوا فى وقت ابتداء فرضه على أقوال، أقربها إلى الصواب أنه سنة تسع أو عشر، وهو قول غير واحد من السلف، واستدل له ابن القيم فى «زاد المعاد» بأدلة قوية فليراجعها من شاء، وعلى هذا فقد بادر رسول الله ﷺ إلى الحج فورا من غير تأخير، بخلاف الأقوال الأخرى فيلزم منها أنه تأخر بأداء الفريضة، ولذا اضطر القائلون بها إلى الاعتذار عنه ولا حاجة بنا نحن إلى ذلك ـ انتهى. وقد سبق الكلام فى ذلك مفصلا (ثم أذن) بضم الهمزة وكسر الذال المشددة مبنى للمجهول أى نادى مناد باذنه، ويجوز بناؤه للمعلوم أى أمر بأن ينادى بينهم، وقال السندى: قوله «ثم أذن» من التأذين والايذان أى نادى وأعلم، والمراد أمر بالنداء فنادى المنادى، ويحتمل على بعد أن يقرأ على بناء المفعول ـ انتهى. وعلى كلا الاحتمالين فالمراد إعلام الناس بحجه ﷺ و إشاعته بينهم ليتأهبوا للحج معه و يتعلموا المناسك و الأحكام و يشاهدوا أفعاله و أقواله ويوصيهم ليبلغ الشاهد الغائب و تشيع دعوة الاسلام وتبلغ الرسالة القريب والبعيد، وفيه أنه يستحب للإمام إيذان الناس بالأمور المهمة ليتأهبوا لها لا سيا فى هذه الفريضة الكثيرة الأحكام المفروضة ابتداء (فى العاشرة) أى السنة العاشرة من الهجرة (أن) أى بأن (رسول الله ﷺ حاج) أى خارج

فقدم المدينة بشر كثير ، فخرجنا معه ، حتى إذا أتينا ذا الحليفة فولدت أسماء بنت عميس محمد بن أبي بكر ، فأرسلت إلى رسول الله ﷺ

إلى الحج ومريد له وقاصده ، قال القاري : وفي بعض النسخ أي من المشكاة «إن» بالكسر فيكون من جملة المقول - انتهى. وزاد في رواية أحمد والنسائي وابن الجارود «هذا العام» (فقدم المدينة بشر كثير) قال القاري : تحقيقا لقوله تعالى : ﴿ يأتوك رجالا ﴾ أي مشاة ﴿ وعلى كل ضامر ﴾ أي راكبين على كل بعير ضعيف ﴿ يأتين من كل فج عميق ﴾ أي طريق بعيد ﴿ ليشهدوا منافع لهم - ٢٢ : ٢٧ ، ٢٨ ﴾ أي ليحضروا منافع دينية و دنيوية و أخروية - انتهى. وتقدم الكلام في عدد الذين كانوا معه ﷺ في حجة الوداع ، وفي رواية مسلم بعد هذا «كلهم يلتمس أن يأتم برسول الله ﷺ و يعمل مثل عمله » وفي رواية للنسائي «فلم يبق أحد يقدر أن يأتي راكبا أو راجلا إلا قدم فتدارك الناس ليخرجوا معه » (فخرجنا معه) أي لخمس بقين من ذي القعدة كما رواه النسائي وابن الجارود والبيهقي أي بين الظهر والعصر. وروى الترمذي وابن ماجه عن أنس والطبراني عن ابن عباس أن حجه عليه الصلاة والسلام كان على رحل رث يساوي أربعة دراهم (حتى إذا أتينا) كذا في جميع النسخ من المشكاة وهكذا في المصابيح وفي صحيح مسلم «حتى أتينا» أي بسقوط لفظة «إذا» وكذا وقع عند أبي داود وغيره (فولدت أسماء بنت عميس) بمهملتين مصغرا ، الخثعمية ، صحابية فاضلة ، كانت أولا تحت جعفر بن أبي طالب ثم تزوجها أبو بكر بعد قتل جعفر ثم علي بن أبي طالب و ولدت لهم ، وهي أخت ميمونة بنت الحارث أم المؤمنين لأمها ، هاجرت إلى الحبشة مع زوجها جعفر. قال الحافظ : كان عمر يسألها عن تعبير الرؤيا ، ماتت بعد علي (محمد بن أبي بكر) الصديق وهو من أصغر الصحابة ، ولاه علي بن أبي طالب مصر وكان ربيبه ، قتله أصحاب معاوية بمصر سنة ثمان وثلاثين. وقال الحافظ : له رؤية وكان علي يثني عليه وبفضله لأنه كانت له عبادة واجتهاد ، وكان على رجالة علي يوم صفين ، قتل سنة ثمان وثلاثين (فأرسلت إلى رسول الله ﷺ) الظاهر أنها أرسلت زوجها الصديق ، ويدل له ما رواه مالك في موطأه عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن أسماء بنت عميس أنها ولدت محمد بن أبي بكر فذكر ذلك أبو بكر لرسول الله ﷺ ويدل عليه أيضا ما رواه النسائي من حديث أبي بكر فأتى أبو بكر النبي ﷺ فأخبره فأمره أن

كيف أصنع؟ قال: اغتسلي واستثفري بثوب وأحرمي. فصلى رسول الله ﷺ في المسجد،

يأمرها أن تغتسل (كيف أصنع؟) أي في باب الإحرام، وقال الباجي في شرح رواية الموطأ: يحتمل أن أبا بكر سأل أن النفاس الذي يمنع صحة الصلاة والصوم يمنع صحة الحج فبين ﷺ أنه لا ينافي الحج؛ ويحتمل أنه سأل عن اغتسالها للاحرام إن علم أن إحرامها بالحج يصح فخاف أن النفاس يمنع الاغتسال الذي يوجب حكم الطهر (قال اغتسلي) فيه غسل النفساء للإحرام وإن لم تطهر، وفي حكمها الحائض فهو للنظافة لا للطهارة. قال القاري: ولذا لا ينوبه التيمم ويظهر من كلام الخطابي أن العلة عنده التشبه بالطاهرات حيث قال في معالم السنن: في الحديث استحباب التشبه من أهل التقصير بأهل الفضل والكمال والاقتداء بأفعالهم طمعا في درك مراتبهم ورجاء لمشاركتهم في نيل المثوبة، ومعلوم أن اغتسال الحائض والنفساء قبل أوان الطهر لا يطهرهما ولا يخرجهما عن حكم الحدث وإنما هو لفضيلة المكان والوقت. قال الولي العراقي: هذا يدل على أن العلة عنده في اغتسالهما التشبه بأهل الكمال وهن الطاهرات، والظاهر أنه إنما هو لشمول المعنى الذي شرع الغسل لأجله وهو التنظيف وقطع الرائحة الكريهة لدفع أذاها عن الناس عند اجتماعهم، وبذلك عاله الرافعي ولا يرد عليه التيمم عند العجز، لأن التنظيف هو أصل مشروعيته للاحرام فلا ينافيه قيام التراب مقامه، لأنه يقوم مقام الغسل الواجب فأولى المسنون وبعد استمرار الحكم قد لا توجد علته في بعض الحال - انتهى. قلت: وهذا عند من قال بمشروعية التيمم وإجزائه عند العجز. وأما الذي لم يقل به فلا إيراد عليه، وقد تقدم الكلام في ذلك في شرح حديث زيد بن ثابت في الفصل الثاني من باب الاحرام والتلبية، قال الخطابي: وفي أمره ﷺ الحائض والنفساء بالاغتسال دليل على أن الطاهر أولى بذلك. وقال الزرقاني: وفيه الاغتسال للاحرام مطلقا لأن النفساء إذا أمرت به مع أنها غير قابلة للطهارة كالحائض فغيرهما أولى (واستثفري) بالثاء المثلثة بعد الفوقية أمر من الاستثفار وهو أن تحتشي المرأة قطنا وتشد في وسطها شيئا وتأخذ خرقة عريضة تجعلها على محل الدم وتشد طرفيها من قدامها ومن ورائها في ذلك المشدود في وسطها، والمقصود أن تجعل هناك ما يمنع من سيلان الدم تنزيها أن تظهر النجاسة عليها، إذ لا تقدر على أكثر من ذلك، قال النووي: فيه أمر الحائض والنفساء والمستحاضة بالاستثفار وهو أن تشد في وسطها شيئا وتأخذ خرقة عريضة تجعلها على محل الدم وتشد طرفيها من قدامها ومن ورائها في ذلك المشدود في وسطها، وهو شبيه بثفر الدابة بفتح الفاء (وأحرمي) أي بالنية والتلبية، قاله القاري. وفيه صحة إحرام النفساء ومثلها الحائض وأولى منهما الجنب لأنهما شاركتاه في شمول اسم الحدث وزادتا عليه بسيلان الدم وهو مجمع عليه (فصلى رسول الله ﷺ) أي ركعتين للظهر، وقيل: سنة الإحرام (في المسجد) أي في مسجد ذي الحليفة قال ابن العجمي في منسكه: ينبغي إن كان في الميقات مسجد أن يصلي ركعتي الإحرام فيه ولو صلاهما في غير المسجد فلا بأس، ولو أحرم بغير صلاة جاز، ولا يصلي في الأوقات المكروهة، وتجزئ المكتوبة عنهما كتحية المسجد. وقيل

ثم ركب القصواء، حتى إذا استوت به ناقته على البيداء أهل[٩] بالتوحيد: لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك. قال جابر: لسنا ننوى إلا الحج،

صلى الظهر. وقد قال ابن القيم: ولم ينقل أنه عليه الصلاة والسلام صلى للاحرام ركعتين غير فرض الظهر، كذا فى المرقاة. وقد تقدم الكلام فى ذلك فى شرح حديث ابن عمر فى الفصل الثانى من باب الاحرام والتلبية (ثم ركب القصواء) بفتح القاف وبالمد، اسم ناقته ﷺ ولها أسماء أخرى مثل العضباء والجدعاء، وقيل: هى أسماء لنوق له ﷺ، فقال القاضى: قال ابن قتيبة: كانت للنبي ﷺ نوق: القصواء، والجدعاء، والعضباء، قال أبو عبيد: العضباء اسم لناقة النبي ﷺ ولم تسم بذلك لشئ أصابها. قال القاضى: قد ذكر هنا أنه ركب القصواء، وفى آخر هذا الحديث «خطب على القصواء» وفى غير مسلم «خطب على ناقته الجدعاء» وفى حديث آخر «على ناقة خرماء» وفى آخر «العضباء» وفى حديث آخر «كانت له ناقة لا تسبق» وفى آخر «تسمى مخضرمة» وهذا كله يدل على أنها ناقة واحدة خلاف ما قاله ابن قتيبة وأن هذا كان اسمها أو وصفها لهذا الذى بها خلاف ما قال أبو عبيد. لكن يأتى فى كتاب النذر أن القصواء غير العضباء كما سنبينه هناك. قال الحربى: العضب والجدع والخرم والقصو والخضرمة فى الآذان، قال ابن الأعرابى: القصواء التى قطع طرف أذنها والجدع أكثر منه. وقال الأصمعى: والقصو مثله. قال: وكل قطع فى الأذن جدع، فإن جاوز الربع فهى عضباء، والمخضرم مقطوع الأذنين، فإن اصطلمتا فهى صلماء، وقال أبو عبيد: القصواء المقطوعة الأذن عرضا، والمخضرمة المستأصلة والمقطوعة النصف فما فوقه. وقال الخليل: المخضرمة مقطوعة الواحدة والعضباء مشقوقة الأذن، قال الحربى: فالحديث يدل على أن العضباء اسم لها وإن كانت عضباء الأذن فقد جعل اسمها، هذا آخر كلام القاضى. وقال محمد بن إبراهيم التيمى التابعى: إن العضباء والقصواء والجدعاء اسم لناقة واحدة كانت لرسول الله ﷺ (حتى إذا استوت به ناقته على البيداء أهل) وفى صحيح مسلم «حتى إذا استوت به ناقته على البيداء نظرت إلى مد بصرى بين يديه من راكب وماش، وعن يمينه مثل ذلك، وعن يساره مثل ذلك، ومن خلفه مثل ذلك، ورسول الله ﷺ بين أظهرنا وعليه ينزل القرآن وهو يعرف تأويله، وما عمل من شئ عملنا به، فأهل يعنى رفع صوته» واللفظ المذكور فى الكتاب هو لابن الجارود (بالتوحيد) يعنى قوله: لبيك لا شريك لك. وفيه إشارة إلى مخالفة ما كانت الجاهلية تزيده بعد قوله «لا شريك لك» فقد كانوا يقولون «إلا شريكا هو لك تملكه وما ملك» كما تقدم (لبيك اللهم لبيك) إلخ. وفى رواية مسلم بعد ذكر التلبية «وأهل الناس بهذا الذى يهلون به فلم يرد رسول الله ﷺ عليهم شيئا منه، ولزم رسول الله ﷺ تلبيته» وفى رواية أحمد وابن الجارود «ولبى الناس والناس يزيدون «ذا المعارج» ونحوه من الكلام، والنبي ﷺ يسمع فلا يقول لهم شيئا» (قال جابر: لسنا ننوى إلا الحج) أى لسنا ننوى شيئا من النيات إلا نية

لسنا نعرف العمرة ، حتى إذا أتينا البيت معه ، استلم الركن

الحج . قال السندي : قوله «لا ننوى إلا الحج» أى أول الأمر ووقت الخروج من البيوت وإلا فقد أحرم بعض بالعمرة أو هو خبر عما كان عليه حال غالبهم ، أو المراد أن المقصد الأصلي من الخروج كان الحج وإن نوى بعض العمرة - انتهى (لسنا نعرف العمرة) هو تأكيد للحصر السابق قبل. قال القاضي : أى لا نرى العمرة فى أشهر الحج استصحابا لما كان من معتقدات أهل الجاهلية ، فإنهم كانوا يرون العمرة محظورة فى أشهر الحج ويعتمرون بعد مضيها . وقيل : معناه «ما قصدناها ولم تكن فى ذكرنا» وقد تقدم شئ من الكلام فى هذا فى شرح حديث عائشة الذى فيه ذكر انقسام الناس بين مفرد ومتمتع وقارن (حتى إذا أتينا البيت معه) أى وصلناه بعد ما نزل بذى طوى وبات بها واغتسل فيها ودخل مكة من الثنية العليا صبيحة الأحد رابع ذى الحجة وقصد المسجد من شق باب السلام ولم يصل تحية المسجد لأن تحية البيت المقصود منه هو الطواف ، فمن ثم استمر ﷺ على مروره فى ذلك المقام حتى (استلم الركن) أى الركن الأسود وإليه ينصرف الركن عند الإطلاق ، وفى رواية أحمد وابن الجارود «الحجر الأسود» والاستلام افتعال من السلام بمعنى التحية، وأهل اليمن يسمون الركن بالمحيا لأن الناس يحيونه بالسلام ، وقيل من السلام بكسر السين ، وهى الحجارة ، واحدتها سلمة بكسر اللام ، يقال : استلم الحجر إذا لثمه وتناوله ، والمعنى : وضع يديه عليه وقبله ، واستلم النبي ﷺ الركن اليمانى أيضا فى هذا الطواف كما فى حديث ابن عمر ولم يقبله ، وإنما قبل الحجر الأسود وذلك فى كل طوفة . قلت : والسنة فى الحجر الأسود تقبيله إن تيسر ذلك ، فإن شق التقبيل استلمه بيده وقبلها ، وإلا استلمه بنحو عصا وقبلها وإلا أشار إليه ، ولا يقبل ما يشير به ولا يشرع شئ من هذا فى الأركان الأخرى إلا الركن اليمانى فإنه يحسن استلامه أى لمسه فقط ، وفى المواهب وشرحه للزرقانى : واعلم أن للبيت أربعة أركان ، الأول له فضيلتان ، كون الحجر الأسود فيه وكونه على قواعد إبراهيم أى أساس بنائه، وللثانى وهو الركن اليمانى الثانية فقط ، وليس للآخرين شئ منهما فلذلك يقبل الأول كما فى الصحيحين عن ابن عمر : أنه ﷺ قبل الحجر الأسود . وفى البخارى عن ابن عمر : رأيت رسول الله ﷺ يستلمه ويقبله . ويستلم الثانى فقط لما فى الصحيح عن ابن عمر : أنه ﷺ كان لا يستلم إلا الحجر والركن اليمانى . ولا يقبل الآخران ولا يستلمان اتباعا للفعل النبوى لأنهما ليسا على قواعد إبراهيم ، هذا على قول الجمهور . واستحب بعضهم تقبيل اليمانى أيضا ، وأجاب الشافعى عن قول من قال كمعاوية «وقد قبل الأربعة ليس شئ من البيت مهجورا» فرد عليه ابن عباس فقال : لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة ، بأنا لم ندع استلامهما هجرا للبيت ، وكيف يهجره وهو يطوف به ، ولكنا نتبع السنة فعلا أو تركا ، ولو كان ترك استلامهما هجرا لها لكان ترك استلام ما بين الأركان هجرا لها ، ولا قائل به ، وروى الشافعى عن ابن عمر قال : استقبل رسول الله ﷺ الحجر الأسود فاستلمه أى مسح يده عليه ثم وضع شفتيه عليه طويلا يقبله . ومفاده استحباب الجمع بينهما - انتهى . ويسن التكبير عند الركن

فطاف سبعا، فرمل ثلاثا، ومشى أربعا، ثم تقدم إلى مقام إبراهيم، فقرأ ﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى﴾ فصلى ركعتين، فجعل المقام بينه وبين البيت. وفى رواية أنه قرأ فى الركعتين ﴿قل هو الله أحد﴾ و ﴿قل يا أيها الكافرون﴾

الأسود فى كل طوفة لحديث ابن عباس الآتى فى باب الطواف: قال طاف النبي ﷺ بالبيت على بعيره كلما أتى الركن أشار إليه بشئ كان عنده وكبر، رواه البخارى. قال الألبانى: وأما التسمية فلم أرها فى حديث مرفوع، وإنما صح عن ابن عمر أنه كان إذا استلم الحجر قال: بسم الله والله أكبر. أخرجه البيهقى (ج ٥: ص ٧٩) وغيره بسند صحيح كما قال النووى والعسقلانى. ووهم ابن القيم فذكره من رواية الطبرانى مرفوعا، وإنما رواه موقوفا كالبيهقى كما ذكر الحافظ فى التلخيص - انتهى (فطاف سبعا) كذا فى جميع النسخ من المشكاة، وهكذا وقع فى المصابيح، وفى رواية مختصرة عند النسائى والترمذى وليس هو عند مسلم (فرمل) أى مشى بسرعة مع تقارب الخطى وهز كتفيه، وفى رواية لمسلم «ثم مشى على يمينه فرمل» (ثلاثا) أى ثلاث مرات من الأشواط السبعة، زاد فى رواية لأحمد «حتى عاد إليه» (ومشى) أى على السكون والهينة (أربعا) أى فى أربع مرات، وكان مضطبعا فى جميعها، والاضطباع أن يجعل وسط الرداء تحت منكبه الأيمن ويجعل طرفيه على عاتقه الأيسر ويكون منكبه الأيمن منكشفا والأيسر مستورا. قال النووى: فى الحديث أن المحرم إذا دخل مكة قبل الوقوف بعرفات يسن له طواف القدوم وهو مجمع عليه، وفيه أن الطواف سبعة أشواط. وفيه أن السنة الرمل فى الثلاث الأول ويمشى على عادته فى الأربع الأخيرة (ثم تقدم) قال القارى: وفى نسخة صحيحة من نسخ مسلم «نفذ» بالنون والفاء والذال المعجمة، أى توجه، قلت: وكذا وقع فى رواية لابن الجارود (إلى مقام إبراهيم) بفتح الميم أى موضع قيامه، وهو الحجر الذى قام عليه عند بناء البيت، وفيه أثر قدميه، موضوع قبالة البيت (فقرأ: واتخذوا) بكسر الخاء على الأمر وبفتحها على الخبر (من مقام إبراهيم) أى بعض حواليه (مصلى) بالتنوين أى موضع صلاة الطواف (فصلى ركعتين) كذا فى جميع النسخ الحاضرة عندنا، وهكذا وقع فى المصابيح، وفى السنن للنسائى والترمذى، وليس هو عند مسلم، ووقع عند أحمد وابن الجارود «حتى إذا فرغ» أى من الطواف «عمد إلى مقام إبراهيم فصلى خلفه ركعتين» (فجعل المقام بينه وبين البيت) أى صلى خلفه بيانا للأفضل وإن جاز فى أى موضع شاء (وفى رواية) وفى المصابيح «ويروى» وفى صحيح مسلم «فكان أبى أى محمد بن على بن الحسين يقول ولا أعلمه ذكره إلا عن النبي ﷺ كان يقرأ فى الركعتين» إلخ (أنه قرأ فى الركعتين) أى بعد الفاتحة (قل هو الله أحد) أى إلى آخرها فى إحداهما (وقل يا أيها الكافرون) أى بتمامها فى الأخرى. والواو لمطلق الجمع فلا إشكال. قال الطيبى: كذا فى صحيح مسلم وشرح السنة فى إحدى الروايتين، وكان من الظاهر تقديم سورة الكافرون كما فى رواية المصابيح. وقال النووى: معناه قرأ

ثم رجع إلى الركن فاستلمه ، ثم خرج من الباب إلى الصفا ، فلما دنا من الصفا قرأ ﴿إن الصفا والمروة من شعائر الله﴾ أبدأ بما بدأ الله به ، فبدأ بالصفا ، فرقى عليه حتى رأى البيت ، فاستقبل القبلة فوحد الله وكبره وقال : لا إله إلا الله

فى الركعة الأولى بعد الفاتحة «قل يا أيها الكافرون» وفى الثانية بعد الفاتحة «قل هو الله أحد» وقد ذكر البيهقى (ج ٥ : ص ٩١) بإسناد صحيح على شرط مسلم عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر أن النبي ﷺ طاف بالبيت فرمل من الحجر الأسود ثلاثا ثم صلى ركعتين قرأ فيهما «قل يا أيها الكافرون» وقل هو الله أحد» كذا فى المرقاة . قلت : وفى رواية للنسائى «فصلى ركعتين فقرأ فاتحة الكتاب ، وقل يا أيها الكافرون ، وقل هو الله أحد» وفى رواية للترمذى «قرأ فى ركعتى الطواف بسورتى الإخلاص : «قل يا أيها الكافرون وقل هو الله أحد» . وفى الحديث دليل لما أجمع عليه العلماء أنه ينبغى لكل طائف إذا فرغ من طوافه أن يصلى خلف المقام ركعتى الطواف ، واختلفوا هل هما واجبتان أم سنتان ؟ وسيأتى ذكر الخلاف فى باب الطواف إن شاء الله (ثم رجع إلى الركن فاستلمه) قال النووى : فيه دلالة لما قاله الشافعى وغيره من العلماء أنه يستحب للطائف طواف القدوم إذا فرغ من الطواف وصلاته خلف المقام أن يعود إلى الحجر الأسود فيستلمه ثم يخرج من باب الصفا ليسعى ، واتفقوا على أن هذا الاستلام ليس بواجب وإنما هو سنة لو تركه لم يلزمه دم ـ انتهى . وعند الحنفية العود إلى الحجر إنما يستحب لمن أراد السعى بعده وإلا فلا ، كما فى البحر وغيره (ثم خرج من الباب) أى باب الصفا (إلى الصفا) أى إلى جانبه ، قال فى الهداية : إن خروجه عليه الصلاة والسلام من باب الصفا لأنه كان أقرب الأبواب إلى الصفا لا أنه سنة . والصفا والمروة علما جبلين بمكة ومن مشاعرها (فلما دنا) أى قرب (قرأ : إن الصفا والمروة من شعائر الله) أى من أعلام مناسكه . قال القارى : جمع شعيرة وهى العلامة التى جعلت للطاعات المأمور بها فى الحج عندها كالوقوف والرمى والطواف والسعى (أبدأ) بصيغة المتكلم أى وقال أبدأ (بما بدأ الله به) يعنى أبتدأ بالصفا لأن الله بدأ بذكره فى كلامه ، فالترتيب الذكرى له اعتبار فى الأمر الشرعى إما وجوبا أو استحبابا وإن كانت الواو لمطلق الجمع فى الآية . قال السندى : هذا يفيد أن بداءة الله تعالى ذكرا تقتضى البداءة عملا ، والظاهر أنه يقتضى ندب البداءة عملا لا وجوبا ، والوجوب فيما نحن فيه من دليل آخر (فبدأ) أى فى سعيه (فرقى) بكسر القاف أى صعد (عليه) أى على جبل الصفا (حتى رأى البيت) أى إلى أن رآه (فاستقبل القبلة) وضع الظاهر موضع الضمير تنصيصا على أن البيت قبلة وتنبيها على أن المقصود بالذات هو التوجه إلى القبلة لا خصوص روية البيت ، قاله القارى . وقال فى اللمعات : وكان إذ ذاك يرى من الصفا ، والآن حجبها بناء الحرم (وقال : لا إله إلا الله) قال الطيبي : إنه قول آخر غير التوحيد والتكبير ، ويحتمل أن يكون كالتفسير له والبيان ، والتكبير وإن لم يكن ملفوظا به لكن معناه مستفاد من هذا

وحده ، لا شريك له ، له الملك وله الحمد ، وهو على كل شئ قدير ، لا إله إلا الله وحده ، أنجز وعده ، ونصر عبده ، وهزم الأحزاب وحده. ثم دعا بين ذلك ، قال مثل هذا ثلاث مرات ، ثم نزل ومشى إلى المروة ،

القول ، أى لأن معنى التكبير التعظيم. قال القارى : والأظهر أنه قول آخر (وحده) حال مؤكدة أى منفردا بالألوهية أو متوحدا بالذات (لا شريك له) فى الألوهية فيكون تأكيدا ، أو فى الصفات فيكون تأسيسا وهو الأولى (له الملك وله الحمد) زاد فى رواية أبى داود والنسائى والدارمى وابن ماجه والبيهقى والشافعى «يحيى ويميت» (أنجز وعده) أى وفى بما وعده بإظهاره عز وجل للدين (ونصر عبده) أى عبده الخاص نصرا عزيزا ، وعند أحمد «صدق عبده» بدل «نصر» ومعنى تصديق الله تعالى لعبده تأييده بالمعجزات والله تعالى أعلم (وهزم) وفى رواية «وغلب» (الأحزاب وحده) أى هزمهم بغير قتال من الآدميين ولا بسبب من جهتهم. قال تعالى ﴿فأرسلنا عليهم ريحا وجنودا لم تروها ـ ٢٣ : ٩﴾ والمراد بالأحزاب الذين تحزبوا على رسول الله ﷺ يوم الخندق ، وكان ذلك فى شوال سنة أربع من الهجرة ، وقيل سنة خمس ويمكن أن يكون المراد بالأحزاب أنواع الكفار الذين تحزبوا لحرب رسول الله ﷺ وغلبوا بالهزيمة والفرار (ثم) لمجرد الترتيب دون التراخى (دعا بين ذلك) أى بين مرات هذا الذكر بما شاء (قال مثل هذا) أى الذكر (ثلاث مرات) قال الطيبى : كلمة «ثم» تقتضى التراخى وأن يكون الدعاء بعد الذكر ، و«بين» تقتضى التعدد والتوسط بين الذكر بأن يدعو بعد قوله «على كل شئ قدير» الدعاء ، فتمحل من قال : لما فرغ من قوله «وهزم الأحزاب وحده» دعا بما شاء ، ثم قال مرة أخرى هذا الذكر ثم دعا ، حتى فعل ذلك ثلاثا ، فهذ إنما يستقيم على التقديم والتأخير بأن يذكر قوله «ثم دعا بين ذلك» بعد قوله «قال مثل هذا ثلاث مرات» وتكون «ثم» للتراخى فى الإخبار لا تأخر زمان الدعاء عن الذكر ، ويلزم أن يكون الدعاء مرتين ـ انتهى. وقال السندى : يقول الذكر ثلاث مرات ويدعو بعد كل مرة. قال النووى : قوله «أبدأ بما بدأ الله به» إلخ. فى هذا أنواع من المناسك : منها أن السعى يشترط فيه أن يبدأ من الصفا وبه قال الشافعى ومالك والجمهور. وقد ثبت فى رواية النسائى فى هذا الحديث بإسناد صحيح أن النبى ﷺ قال : ابدأوا بما بدأ الله به. هكذا بصيغة الجمع. ومنها أنه ينبغى أن يرقى على الصفا والمروة ، وفى هذا الرقى خلاف ، قال جمهور أصحابنا : هو سنة ليس بشرط ولا واجب ، فلو تركه صح سعيه ، لكن فاتته الفضيلة. قال أصحابنا : يستحب أن يرقى على الصفا والمروة حتى يرى البيت إن أمكنه. ومنها أنه يسن أن يقف على الصفا مستقبل الكعبة ويذكر الله تعالى بهذا الذكر المذكور ويدعو ويكرر الذكر والدعاء ثلاث مرات ، هذا هو المشهور عند أصحابنا. وقال جماعة من أصحابنا يكرر الذكر ثلاثا والدعاء مرتين فقط والصواب الأول ـ انتهى (ثم نزل ومشى إلى المروة) كذا فى جميع النسخ ،

حتى انصبت قدماه فى بطن الوادى، ثم سعى حتى إذا صعدتا مشى، حتى أتى المروة، ففعل على المروة كما فعل على الصفا، حتى إذا كان آخر طواف على المروة، نادى وهو على المروة والناس تحته،

وهكذا فى المصابيح، وفى مسلم «ثم نزل إلى المروة» وفى رواية للنسائى «ثم نزل ماشيا» أى إلى المروة (حتى انصبت) بتشديد الباء (قدماه) أى انحدرتا بالسهولة، ومنه «إذا مشى كأنه ينحط فى صبب» أى موضع منحدر، وهو مجاز من قولهم «صببت الماء فانصب» أى سكبته فانسكب (فى بطن الوادى) أى المسعى، وفى رواية للنسائى «فى بطن المسيل» يعنى انحدرتا بالسهولة حتى وصلتا إلى بطن الوادى، والمراد به المنخفض منه (ثم سعى) وفى رواية لأحمد «رمل» يعنى أسرع فى المشى مع تقارب الخطى فى بطن الوادى (حتى إذا صعدتا) بكسر العين، أى ارتفعت قدماه عن بطن الوادى وخرجتا منه إلى طرفه الأعلى. قال الطيبى: معناه ارتفعتا عن بطن الوادى إلى المكان العالى لأنه فى مقابلة «انصبت قدماه» أى دخلتا فى الحدور (مشى) أى سار على السكون، يعنى إذا بلغ المرتفع من الوادى مشى باقى المسافة إلى المروة على عادة مشيه. قال النووى: فيه استحباب السعى الشديد فى بطن الوادى حتى يصعد ثم يمشى باقى المسافة إلى المروة على عادة مشيه، وهذا السعى مستحب فى كل مرة من المرات السبع فى هذا الموضع، والمشى مستحب فيما قبل الوادى وبعده، ولو مشى فى الجميع أو سعى فى الجميع أجزأه وفاتته الفضيلة، هذا مذهب الشافعى وموافقيه. وعن مالك فيمن ترك السعى الشديد فى موضعه روايتان: إحداهما كما ذكر، والثانية تجب عليه إعادته - انتهى. وقال فى اللباب: ويستحب أن يكون السعى بين الميلين فوق الرمل دون العدو، وهو فى كل شوط، أى بخلاف الرمل فى الطواف فإنه مختص بالثلاثة الأول خلافا لمن جعله مثله، فلو تركه أو هرول فى جميع السعى، فقد أساء ولا شئ عليه، وإن عجز عنه صبر حتى يجد فرجة، وإلا تشبه بالساعى فى حركته، وإن كان على دابة حركها من غير أن يؤذى أحدا - انتهى (حتى أتى المروة) زاد فى رواية أحمد «فرقى عليها حتى نظر إلى البيت» (ففعل على المروة كما فعل) أى مثل فعله (على الصفا) من الرقى واستقبال القبلة والذكر والدعاء. قال النووى: فيه أنه يسن عليها من الذكر والدعاء والرقى مثل ما يسن على الصفا، وهذا متفق عليه (حتى إذا كان) تامة أى وجد (آخر طواف) أى سعى (على المروة) متعلق بكان وفى رواية لأحمد وابن الجارود «فلما كان السابع عند المروة» قال النووى: قوله «حتى إذا كان آخر طواف على المروة» فيه دلالة لمذهب الشافعى والجمهور أن الذهاب من الصفا إلى المروة يحسب مرة، والرجوع إلى الصفا ثانية، والرجوع إلى المروة ثالثة وهكذا فيكون ابتداء السبع من الصفا وآخرها بالمروة. وقال ابن بنت الشافعى وأبو بكر الصيرفى من أصحابنا: يحسب الذهاب إلى المروة والرجوع إلى الصفا مرة واحدة فيقع آخر السبع فى الصفا، وهذا الحديث الصحيح يرد عليهما. وكذلك عمل المسلمين على تعاقب الأزمان، والله أعلم - انتهى (نادى وهو على المروة والناس تحته) كذا فى جميع النسخ

فقال: لو أني استقبلت من أمري ما استدبرت، لم أسق الهدي، وجعلتها عمرة، فمن كان منكم ليس معه هدي، فليحل وليجعلها عمرة.

الحاضرة عندنا، وهكذا في المصابيح، وليست هذه الجملة في صحيح مسلم (فقال) وفي بعض النسخ «قال» أي بدون الفاء، قال الطيبي: هو جواب إذا، قال القاري: وفي نسخة صحيحة أي من المشكاة «فقال» بزيادة الفاء، وأما ما في بعض النسخ «نادي وهو على المروة والناس تحته فقال» فلا أصل له، وزاد في رواية لأحمد وابن الجارود بعد قوله «قال» «يا أيها الناس» (لو أني استقبلت) أي لو علمت في قبل (من أمري ما استدبرت) أي ما علمته في دبر منه، والمعنى لو ظهر لي هذا الرأي الذي رأيته الآن لأمرتكم به في أول أمري وابتداء خروجي و(لم أسق الهدي) بضم السين، يعني لما جعلت على هديا وأشعرته وقلدته وسقته بين يدي فإنه إذا ساق الهدي لا يحل حتى ينحر ولا ينحر إلا يوم النحر، فلا يصح له فسخ الحج بعمرة بخلاف من لم يسق، إذ يجوز له فسخ الحج، وهذا صريح في أنه ﷺ لم يكن متمتعا. قال الخطابي: إنما قال هذا استطابة لنفوس أصحابه لئلا يجدوا في أنفسهم أنه أمرهم بخلاف ما يفعله في نفسه. وقد يستدل بهذا الحديث من يجعل التمتع أفضل (وجعلتها) أي الحجة (عمرة) يعني كنت متمتعا من أول الأمر من غير سوق الهدي، وقال القاري: أي جعلت إحرامي بالحج مصروفا إلى العمرة كما أمرتكم به موافقة. قال ابن القيم في شرح قوله ﷺ «لو أني استقبلت من أمري ما استدبرت» إلخ: يعني أنه لو كان هذا الوقت الذي تكلم فيه هو وقت إحرامه لكان أحرم بعمرة ولم يسق الهدي، لأن الذي استدبره هو الذي فعله ومضى فصار خلفه والذي استقبله هو الذي لم يفعله بعد، بل هو أمامه، فمقتضاه أنه لو كان كذلك لأحرم بالعمرة دون هدي. وقال الزرقاني في شرحه: أي لو عن لي هذا الرأي الذي رأيته آخرا وأمرتكم به في أول أمري لما سقت الهدي، أي لما جعلت على هديا وسقته بين يدي، فإن من ساقه لا يحل حتى ينحره وإنما ينحره يوم النحر، فلا يصح له فسخ الحج بعمرة، ومن لا هدي معه يجوز له فسخه - انتهى. قال النووي: وفي الحديث دليل على جواز قول «لو» في التأسف على فوات أمور الدين ومصالح الشرع، وأما الحديث الصحيح في أن «لو» تفتح عمل الشيطان، فمحمول على التأسف على حظوظ الدنيا ونحوها وقد كثرت الأحاديث الصحيحة في استعمال «لو» في غير حظوظ الدنيا ونحوها، فيجمع بين الأحاديث بما ذكرناه. والله أعلم (فمن كان منكم) الفاء جواب شرط محذوف، أي إذا كان الأمر ما ذكرت من أني سقت الهدي فمن كان منكم (ليس معه هدي) بإسكان الدال وكسرها وتشدد الياء مع الكسرة وتخفف مع الفتح، قاله النووي (فليحل) بكسر الحاء، وفي رواية عند أحمد «فليحلل» بسكون الحاء، أي ليصر حلالا وليخرج من إحرامه بعد فراغه من أفعال العمرة (وليجعلها) أي الحجة (عمرة) إذ قد أبيح له ما حرم عليه بسبب الاحرام حتى يستأنف الاحرام للحج، والواو لمطلق الجمع إذ الجعل مقدم على الخروج، لأن المراد من الجعل

فقام سراقة بن مالك بن جعشم، فقال: يا رسول الله! ألعامنا هذا أم لأبد؟ فشبك رسول الله ﷺ أصابعه واحدة فى الأخرى، وقال: دخلت العمرة فى الحج. مرتين، لا بل لأبد أبد.

الفسخ، وهو أن يفسخ نية الحج ويقطع أفعاله ويجعل إحرامه وأفعاله للعمرة، أو الواو للعطف التفسيرى قاله القارى. وفى رواية عطاء عن جابر عند البخارى ومسلم «فقال: أحلوا من إحرامكم» (أى اجعلوا حجكم عمرة وتحللوا منها بالطواف والسعى) فطوفوا بالبيت وبين الصفا والمروة وقصروا وأقيموا حلالا حتى إذا كان يوم التروية فأهلوا بالحج، واجعلوا التى قدمتم بها متعة. قال الحافظ: أى اجعلوا الحجة المفردة التى أهللتم بها عمرة تحللوا منها فتصيروا متمتعين، فأطلق على العمرة متعة مجازا، والعلاقة بينهما ظاهرة - انتهى (فقام سراقة بن مالك بن جعشم) زاد فى رواية أحمد وابن الجارود «وهو فى أسفل المروة» وسراقة بضم السين وتخفيف الراء وقاف، وهو الكنانى المدلجى، وقد ينسب إلى جده، يكنى أبا سفيان، وهو الذى ساخت فرسه فى قصة الهجرة، وأسلم يوم الفتح. قال أبو عمر: مات فى خلافة عثمان سنة أربع وعشرين، وقيل بعد عثمان. وجده جعشم بضم الجيم وسكون المهملة وضم المعجمة وفتحها لغة حكاها الجوهرى (ألعامنا هذا أم لأبد؟) معناه هل جواز فسخ الحج إلى العمرة (كما هو الظاهر من سياق الحديث) أو الإتيان بالعمرة فى أشهر الحج أو مع الحج يختص بهذه السنة أم للأبد؟ أى من الحال والاستقبال، وفى رواية للنسائى وابن ماجه والبيهقى «أرأيت عمرتنا» وفى لفظ «متعتنا» ألعامنا هذا أم للأبد؟ (واحدة فى الأخرى) أى جعل واحدة من الأصابع فى الأخرى، فواحدة منصوب بعامل مضمر والحال مؤكدة (وقال دخلت العمرة فى الحج) زاد فى رواية ابن الجارود وأحمد «إلى يوم القيامة» (مرتين) أى قالها مرتين (لا) أى ليس لعامنا هذا فقط (بل لأبد أبد) بإضافة الأول إلى الثانى، والأبد الدهر، أى هذا لآخر الدهر، أو بغير الإضافة وكرره للتأكيد، وزاد فى رواية ابن الجارود وأحمد «ثلاث مرات» يعنى أن ذلك جائز فى كل عام لا يختص بعام دون آخر إلى يوم القيامة، وكرر ذلك ثلاثا للتأكيد «وشبك بين أصابعه» إشارة إلى اشتراك كل الأعوام فى ذلك بدون اختصاص أحدها، وقد اختلف العلماء فى سؤال سراقة، فقال بعضهم المراد منه الإتيان بالعمرة فى أشهر الحج. وذهب فريق إلى أن المراد بذلك القران، يعنى اقتران الحج بالعمرة، وقال آخرون: المراد منه فسخ الحج إلى العمرة، فعلى الأول يكون معنى قوله ﷺ «دخلت العمرة فى الحج» أى حلت العمرة فى أشهر الحج وصحت والمقصود إبطال ما زعمه أهل الجاهلية من أن العمرة لا تجوز فى أشهر الحج، وعليه الجمهور. وعلى الثانى دخلت العمرة فى الحج أى اقترنت به لا تنفك عنه لمن نواهما معا، وتندرج أفعال العمرة فى أفعال الحج حتى يتحلل منهما معا. قيل: ويدل عليه تشبيك الأصابع، وفيه أنه حينئذ لا مناسبة بين السؤال والجواب فتدبر، وعلى الثالث أى دخلت نية العمرة فى نية الحج بحيث أن من نوى الحج صح له الفراغ منه بالعمرة، قال النووى: وهو ضعيف. وقال القارى بعد ذكره:

....

أقول هذا هو الظاهر من سياق الحديث وسباقه ، والله تعالى أعلم . وقال الحافظ : وتعقب أى كلام النووى بأن سياق السؤال يقوى هذا التأويل ، بل الظاهر أن السؤال وقع عن الفسخ ، والجواب وقع عما هو أعم من ذلك حتى يتناول التأويلات المذكورة - انتهى . وقيل : معنى دخولها فى الحج سقوط وجوب العمرة بوجوب الحج . قال النووى : وسياق الحديث يقتضى بطلان هذا التأويل . **قلت** : حديث جابر هذا صريح فى أن سؤال سراقة عن فسخ الحج إلى العمرة وجواب النبي ﷺ له يدل على تأبيد مشروعيته كما ترى ، لأن الجواب مطابق للسؤال ، ومعنى فسخ الحج إلى العمرة أن من أحرم بالحج مفردا أو قارنا ولم يسق الهدى وطاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة قبل الوقوف بعرفة ، له أن يفسخ نيته بالحج وينوى عمرة مفردة فيقصر ويحل من إحرامه ليصير متمتعا ، **وقد اختلف** العلماء فى هذا الفسخ هل هو خاص بالصحابة تلك السنة خاصة أم باق ولغيرهم إلى يوم القيامة ؟ فقال أحمد والظاهرية وعامة أهل الحديث : ليس خاصا بل هو باق إلى يوم القيامة ، فيجوز لكل من أحرم بحج مفردا أو قارنا وليس معه هدى أن يقلب إحرامه عمرة ، ويتحلل بأعمالها . وقال مالك والشافعى وأبو حنيفة وجماهير العلماء من السلف والخلف : هو مختص بهم فى تلك السنة لا يجوز بعدها ، وإنما أمروا به تلك السنة ليخالفوا ما كانت عليه الجاهلية من تحريم العمرة فى أشهر الحج ، **واستدل** للجمهور بحديث أبي ذر عند مسلم «قال كانت المتعة فى الحج لأصحاب محمد ﷺ خاصة» وفى رواية «قال كانت لنا رخصة» يعنى المتعة فى الحج . ومراد أبي ذر بالمتعة المذكورة المتعة التى أمر النبي ﷺ بها أصحابه ، وهى فسخ الحج إلى العمرة ، واستدلوا على أن الفسخ المذكور هو مراد أبي ذر رضى الله عنه بما رواه أبو داود بسنده أن أبا ذر كان يقول فى من حج ثم فسخها بعمرة لم يكن ذلك إلا للركب الذين كانوا مع رسول الله ﷺ ، قالوا فهذه الرواية فيها التصريح من أبي ذر بفسخ الحج فى العمرة ، وهى تفسر مراده بالمتعة فى رواية مسلم ، **وضعفت** رواية أبي داود هذه بأن فى سنده محمد بن إسحاق وهو مدلس ، وقد رواه عن عبد الرحمن بن الأسود بالعنعنة ، وعنعنة المدلس لا تقبل عند أهل الحديث حتى يصح السماع عن طريق أخرى ، **وأجيب** عن تضعيف هذه الرواية بوجهين ، الأول : أن مشهور مذهب مالك وأحمد وأبي حنيفة صحة الاحتجاج بالمرسل ، ومعلوم أن من يحتج بالمرسل يحتج بعنعنة المدلس من باب أولى ، والثانى أن المقصود من رواية أبي داود المذكورة بيان المراد برواية مسلم ، والبيان يقع بكل ما يزيل الإبهام ولو قرينة أو غيرها كما هو مقرر فى الأصول ، **واستدل** أيضا للجمهور القائلين بأن الفسخ المذكور خاص بذلك الركب وتلك السنة بما رواه أحمد وأبو داود والنسائى وابن ماجه والدارمى من طريق ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن الحارث ابن بلال بن الحارث عن أبيه قال : قلت يا رسول الله فسخ الحج لنا خاصة أم للناس عامة ؟ قال بل لكم خاصة ، **ورد** المجوزون للفسخ استدلال الجمهور بالحديثين المذكورين من جهتين : الأولى تضعيف الحديثين المذكورين ، قالوا : حديث بلال بن الحارث فيه ابنه الحارث بن بلال وهو مجهول . وقال أحمد : حديث بلال بن الحارث عندى ليس يثبت ولا

....

أقول به ولا يعرف هذا الرجل يعني الحارث بن بلال. قال: وقد روى فسخ الحج إلى العمرة أحد عشر صحابيا، أين يقع الحارث بن بلال منهم؟ قالوا: وحديث أبي ذر عند مسلم موقوف عليه وليس بمرفوع، وإذا كان الأول في سنده مجهول والثاني موقوفا فيما هو مسرح للاجتهاد تبين عدم صلاحيتهما للاحتجاج، والثانية من جهتي رد الحديثين المذكورين هي أنهما معارضان بأقوى منهما وهو حديث جابر الذي نحن في شرحه وأجاب الجمهور عن تضعيف الحديثين المذكورين بأن حديث بلال المذكور سكت عليه أبو داود، ومعلوم من عادته أنه لا يسكت إلا عن حديث صالح للاحتجاج ولم يثبت في الحارث بن بلال جرح. وقد قال الحافظ في التقريب فيه «هو مقبول» قالوا واعتضد حديثه بما رواه مسلم وأبو داود عن أبي ذر كما تقدم، وأما حديث أبي ذر فإن قلنا إن الخصوصية التي ذكرها أبو ذر بذلك الركب مما لا مجال للرأي فيه فهو حديث صحيح له حكم الرفع، وقائله اطلع على زيادة علم خفيت على غيره، وإن قلنا إنه مما للرأي فيه مجال وحكمنا بأنه موقوف على أبي ذر فصدق لهجة أبي ذر المعروف وتقاه وبعده من الكذب يدلنا على أنه ما جزم بالخصوصية المذكورة إلا وهو عارف صحة ذلك، قالوا: ورد حديث الحارث بن بلال بأنه مخالف لحديث جابر في سؤال سراقة المدلجي النبي ﷺ وإجابته له بقوله «بل للأبد» لا يستقيم، لأنه لا معارضة بين الحديثين لإمكان الجمع بينهما، والمقرر في علم الأصول وعلم الحديث أنه إذا أمكن الجمع بين الحديثين وجب الجمع بينهما إجماعا ولا يرد غير الأقوى منهما بالأقوى لأنهما صادقان وليسا بمتعارضين، وإنما أجمع أهل العلم على وجوب الجمع بين الدليلين إن أمكن، لأن إعمال الدليلين معا أولى من إلغاء أحدهما كما لا يخفى، ووجه الجمع بين الحديثين المذكورين أن حديثي بلال ابن الحارث المزني وأبي ذر رضي الله عنهما محمولان على أن معنى الخصوصية المذكورة التحتم والوجوب فتحتم فسخ الحج في العمرة ووجوبه خاص بذلك الركب لأمره ﷺ لهم بذلك، ولا ينافي ذلك بقاء جوازه ومشروعيته إلى أبد الأبد. وقوله في حديث جابر «بل للأبد» محمول على الجواز وبقاء المشروعية إلى الأبد فاتفق الحديثان، كذا حقق الشيخ الشنقيطي في «أضواء البيان» ثم قال: الذي يظهر لنا صوابه في حديث «بل للأبد» وحديث الخصوصية بذلك الركب المذكورين هو ما اختاره العلامة الشيخ تقي الدين أبو العباس بن تيمية، وهو الجمع المذكور بين الأحاديث بحمل الخصوصية المذكورة على الوجوب والتحتم وحمل التأبيد المذكور على المشروعية والجواز أو السنة، ولا شك أن هذا هو مقتضى الصناعة الأصولية والمصطلحية كما لا يخفى. وقال أيضا: والصواب هو ما ذكرنا من الجمع بين الأدلة، ووجهه ظاهر لا إشكال فيه. وقال النووي في شرح المهذب في الجواب عن قول الإمام أحمد «أين يقع الحارث بن بلال من أحد عشر صحابيا رووا الفسخ عنه ﷺ» ما نصه: قلت: لا معارضة بينهم وبينه حتى يقدموا عليه لأنهم أثبتوا الفسخ للصحابة ولم يذكروا حكم غيرهم، وقد وافقهم الحارث في إثبات الفسخ للصحابة، ولكنه زاد زيادة لا تخالفهم وهي اختصاص الفسخ بهم -

....

انتهى. قلت: وقد اختلف القائلون بالفسخ في حكمه هل هو واجب أو مستحب، فذهب الإمام أحمد إلى أنه مستحب، ومال فريق إلى الوجوب، منهم ابن حزم وابن القيم. قال ابن حزم: وهو قول ابن عباس وعطاء ومجاهد وإسحاق. قلت: واستدل لهم بما رواه أحمد وابن ماجه وأبو يعلى من حديث البراء بن عازب، قال: خرج رسول الله ﷺ وأصحابه، قال: فأحرمنا بالحج، فلما قدمنا مكة قال: اجعلوا حجكم عمرة، قال: فقال الناس: يا رسول الله قد أحرمنا بالحج فكيف نجعلها عمرة؟ قال: انظروا ما آمركم به فافعلوا فردوا عليه القول فغضب ثم انطلق حتى دخل على عائشة غضبان فرأت الغضب في وجهه فقالت: من أغضبك أغضبه الله، قال: وما لي لا أغضب وأنا آمر بالأمر فلا أتبع. قال ابن القيم بعد ذكر حديث البراء: ونحن نشهد الله علينا أنا لو أحرمنا بحج لرأينا فرضا علينا فسخه إلى عمرة تفاديا من غضب رسول الله ﷺ واتباعا لأمره، فوالله ما نسخ هذا في حياته ولا بعده ولا صح حرف واحد يعارضه ولا خص به أصحابه دون من بعدهم بل أجرى الله على لسان سراقة أن سأله هل ذلك مختص بهم فأجابه بأن ذلك كائن لأبد الأبد فما ندري ما يقدم على هذه الأحاديث (يعني التي تدل على جواز فسخ الحج إلى العمرة) وهذا الأمر المؤكد الذي غضب رسول الله ﷺ على من خالفه ـ انتهى. قال الشوكاني: استدل بقول البراء «فغضب» من قال بوجوب الفسخ لأن الأمر لو كان أمر ندب لكان المأمور مخيرا بين فعله وتركه، ولما كان يغضب رسول الله ﷺ عند مخالفته لأنه لا يغضب إلا لانتهاك حرمة من حرمات الدين لا لمجرد مخالفة ما أرشد إليه على جهة الندب ولا سيما وقد قالوا له: قد أحرمنا بالحج فكيف نجعلها عمرة؟ فقال لهم: انظروا ما آمركم به فافعلوا، فإن ظاهر هذا أن ذلك أمر حتم لأن النبي ﷺ لو كان أمره ذلك لبيان الأفضل أو لقصد الترخيص لهم بين لهم بعد هذه المراجعة أن ما أمرتكم به هو الأفضل، أو قال لهم إني أردت الترخيص لكم والتخفيف عنكم (قال) وقد أطال ابن القيم في الهدى الكلام على الفسخ ورجح وجوبه وبين بطلان ما احتج به المانعون منه، فمن أحب الوقوف على جميع ذيول هذه المسئلة فليراجعه، وإذا كان الموقع في مثل هذا المضيق هو إفراد الحج فالحازم المتحرى لدينه الواقف عند مشتبهات الشريعة ينبغي له أن يجعل حجه من الابتداء متمتعا أو قرانا مما هو مظنة البأس إلى ما لا بأس به، فإن وقع في ذلك فالسنة أحق بالاتباع، وإذا جاء نهر الله بطل نهر معقل ـ انتهى. قلت: القول الراجح عندنا هو ماذهب إليه أحمد ومن وافقه من أن فسخ الحج إلى العمرة ليس خاصا للصحابة في تلك السنة بل يجوز أو يسن ويستحب لكل من أحرم بحج وليس معه هدى أن يقلب إحرامه عمرة ويتحلل بأعمالها ليصير متمتعا وأما حديث أبي ذر وبلال بن الحارث فمحمولان على الوجوب يعني أن وجوب فسخ الحج إلى العمرة خاص بذلك الركب في تلك السنة، وأما الجواز والاستحباب فهو باق للأمة إلى يوم القيامة، وهو محمل حديث جابر وغيره من أحاديث الفسخ، ولا منافاة بين اختصاص الوجوب بالصحابة وبين بقاء المشروعية والاستحباب إلى أبد الأبد، وعلى ذلك

وقدم علي من اليمن ببدن النبي ﷺ، فقال: ماذا قلت حين فرضت الحج؟ قال قلت: اللهم إني أهل بما أهل به رسولك.

حمل الإمام ابن تيمية تلك الأحاديث كما تقدم وهو محمل حسن، والله تعالى أعلم (وقدم علي من اليمن) لأنه ﷺ كان بعثه إليها، وقال ابن إسحاق: حدثني عبد الله بن أبي نجيح أن رسول الله ﷺ كان بعث عليا إلى نجران فلقيه بمكة، وقد أحرم، وفي رواية عطاء عن جابر كما سيأتي «قال: فقدم علي من سعايته» قال القاضي: أي من عمله في السعي في الصدقات. قال: وقال بعض علمائنا: الذي في غير هذا الحديث «أن عليا إنما بعث أميرا لا عاملا على الصدقات، إذ لا يجوز استعمال بني هاشم على الصدقات، لقوله ﷺ للفضل بن عباس وعبد المطلب بن ربيعة حين سألاه ذلك: إن الصدقة لا تحل لمحمد ولا لآل محمد» ولم يستعملهما. قال القاضي: يحتمل أن عليا ولي الصدقات وغيرها احتسابا، أو أعطى عمالته عليها من غير الصدقة. قال: وهذا أشبه لقوله «من سعايته» والسعاية تختص بالصدقة. واستحسنه النووي إلا أنه ذهب إلى أن السعاية لا تختص بالصدقة بل تستعمل في مطلق الولاية وإن كان أكثر استعمالها في الولاية على الصدقة، واستدل لذلك بما في حديث حذيفة في رفع الأمانة، قال: ولقد أتى على زمان ولا أبالي أيكم بايعت، لئن كان مسلما ليردنه على دينه ولئن كان نصرانيا أو يهوديا ليردنه على ساعيه يعني الوالي عليه ـ انتهى (ببدن النبي ﷺ) بضم الباء وسكون الدال جمع بدنة بفتح الباء والدال، والبدنة واحدة الإبل سميت به لعظمها وسمنها، وتقع على الجمل والناقة وقد تطلق على البقرة. ونسبت لرسول الله ﷺ لأن عليا رضي الله عنه اشتراها له، لا أنها من السعاية على الصدقة كما يتبادر إلى الذهن، وكان عددها سبعا وثلاثين بدنة، وكان عدد الهدي الذي ساقه النبي ﷺ معه من المدينة ثلاثا وستين بدنة كما جاء في رواية الترمذي، وأعطى عليا البدن التي جاءت معه من اليمن وهي تمام المائة. قال الزرقاني: ظاهر قوله «قدم علي من اليمن ببدن النبي ﷺ» أن البدن للمصطفى. وفي النسائي (ومسند أحمد والمنتقى لابن الجارود) «قدم علي من اليمن بهدي وساق النبي ﷺ من المدينة هديا» وظاهره أن الهدي كان لعلي رضي الله عنه، فيحتمل أن عليا قدم من اليمن بهدي لنفسه وهدي النبي ﷺ فذكر كل راو واحدا منهما ـ انتهى. وسيأتي مزيد الكلام في هذا عند ذكر نحر هذه البدن إن شاء الله تعالى. ووقع عند مسلم وغيره بعد هذا «فوجد (أي علي) فاطمة ممن حل ولبست ثيابا صبيغا واكتحلت فأنكر ذلك عليها (ظنا أنه لا يجوز) فقالت إن أبي أمرني بهذا، قال (أي جعفر بن محمد عن أبيه) فكان علي يقول بالعراق: فذهبت إلى رسول الله ﷺ محرشا على فاطمة للذي صنعت مستفتيا لرسول الله ﷺ فيما ذكرت عنه، فأخبرته أني أنكرت ذلك عليها فقال: صدقت، صدقت» (فقال) أي النبي ﷺ (ماذا قلت حين فرضت الحج؟) أي ألزمته على نفسك بالنية والتلبية، وفي رواية أحمد وابن الجارود «وقال لعلي: بم أهللت؟» أي بأي شئ نويت حين أحرمت بحج أو عمرة أو بهما؟ (قال قلت: اللهم إني أهل بما أهل به رسولك) فيه

قال: فإن معي الهدى، فلا تحل. قال: فكان جماعة الهدى الذى قدم به علي من اليمن والذى أتى به النبي ﷺ مائة. قال: فحل الناس كلهم وقصروا، إلا النبي ﷺ ومن كان معه هدى، فلما كان يوم التروية

أنه يصح الاحرام معلقا وهو أن يحرم إحراما كإحرام فلان، فينعقد إحرامه ويصير محرما بما أحرم به فلان. قال النووى: فى هذا الحديث دلالة لمذهب الشافعي وموافقيه أنه يصح الاحرام معلقا بأن ينوى إحراما كإحرام زيد فيصير هذا المعلق كزيد، فإن كان زيد محرما بحج كان هذا بالحج أيضا، وإن كان بعمرة فبعمرة، وإن كان بهما فبهما، وإن كان زيد أحرم مطلقا صار هذا محرما إحراما مطلقا فيصرفه إلى ما شاء من حج أو عمرة، ولا يلزمه موافقة زيد فى الصرف - انتهى. ومذهب الحنفية فى ذلك أن الاحرام المعلق حكمه حكم الاحرام المبهم. أى يصح عندهم ولكن لا يلزمه موافقة من أحرم على إحرامه (قال) أى النبي ﷺ (فإن معى) بسكون الياء وفتحها، قال القارى: أى إذا علقت إحرامك بإحرامى فإنى أحرمت بالعمرة ومعى (الهدى) ولا أقدر أن أخرج من العمرة بالتحلل (فلا تحل) نهى أو نفى، أى لا تحل أنت بالخروج من الاحرام كما لا أحل حتى تفرغ من العمرة والحج. وفى رواية «فأهد وامكث حراما كما أنت» (قال) أى جابر (فكان جماعة الهدى) أى من الابل، والهدى - بالتشديد والتخفيف - ما يهدى إلى البيت الحرام من النعم لتنحر قاله الجزرى (الذى قدم به) أى بذلك الهدى (على من اليمن) أى له ﷺ (والذى أتى به النبي ﷺ) زاد فى رواية النسائى وأبى داود وابن ماجه وابن الجارود والبيهقى «من المدينة» (مائة) أى من الهدى، وفى رواية الدارمى «مائة بدنة» (فحل الناس) أى خرج من الاحرام من لم يكن معه هدى بعد الفراغ من العمرة (كلهم) أى أكثرهم. قال النووى: فيه إطلاق اللفظ العام وإرادة الخصوص لأن عائشة لم تحل ولم تكن ممن ساق الهدى، والمراد بقوله «حل الناس كلهم» أى معظمهم (وقصروا) قال الطيبي: وإنما قصروا مع أن الحلق أفضل لأن يبقى لهم بقية من الشعر حتى يحلق فى الحج - انتهى. وليكونوا داخلين فى المقصرين والمحلقين جامعين بين العمل بالرخصة والعزيمة، كذا فى المرقاة. قال المحب الطبرى: فيه دليل على استحباب التقصير للتمتع وتوفير الشعر للحلق فى الحج، ويشبه أن يكون ذلك عن أمره ﷺ إذ عنه يأخذون مناسكهم وبه يقتدون، وبذلك أمرهم فقال خذوا عنى مناسككم (إلا النبي ﷺ) استثناء من ضمير «حلوا» (ومن كان معه هدى) عطف على المستثنى (فلما كان يوم التروية) بفتح التاء وسكون الراء المهملة وكسر الواو وتخفيف الياء، وهو اليوم الثامن من ذى الحجة، سمى بذلك لأن الحجاج كانوا يرتوون فيه من الماء لما بعده أى يستقون ويسقون إبلهم فيه استعدادا للوقوف يوم عرفة، إذ لم يكن فى عرفات ماء جار كزماننا. وقيل: لأن قريشا كانت تحمل الماء من مكة إلى منى للحاج تسقيهم وتطعمهم فيروون منه، وقيل لأن الامام يروى فيه الناس من أمر المناسك، وقيل لأن إبراهيم عليه السلام

توجهوا إلى منى، فأهلوا بالحج، وركب النبي ﷺ فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر، ثم مكث قليلا حتى طلعت الشمس، وأمر بقبة من شعر تضرب له بنمرة،

تروى فيه أي تفكر في ذبح ولده وأنه كيف يصنع، تنبيه: لستة أيام متوالية من أيام ذى الحجة أسماء، فاليوم الثامن: يوم التروية، واليوم التاسع: عرفة، والعاشر: النحر، والحادى عشر: القر - بفتح القاف وتشديد الراء - لأنهم يقرون فيه بمنى، والثاني عشر: يوم النفر الأول، والثالث عشر: النفر الثاني (توجهوا) أي أرادوا التوجه (إلى منى) ينون وقيل لا ينون فيكتب بالألف، سميت به لأنه يمنى الدماء في أيامها أي يراق ويسفك، أو لأنه يعطى الحجاج مناهم لإكمال أفعال الحج فيها (فأهلوا بالحج) أي من البطحاء كما في رواية لأحمد والشيخين والطحاوي والبيهقي، يعني أحرم به من كان خرج عن إحرامه بعد الفراغ من العمرة، وفي رواية لأحمد «حتى إذا كان يوم التروية وأرادوا التوجه إلى منى أهلوا بالحج» قال المحب الطبري: فيه بيان وقت إهلال أهل مكة والمتمتعين. وفيه إشارة إلى أن المحرم من مكة لا يقدم طوافه وسعيه لأنه إذا اشتغل بذلك لا يسمى متوجها. قال النووي: والأفضل عند الشافعي وموافقيه أن من كان بمكة وأراد الاحرام بالحج أحرم يوم التروية عملا بهذا الحديث. وفيه بيان أن السنة أن لا يتقدم أحد إلى منى قبل يوم التروية. وقد كره مالك ذلك. وقال بعض السلف: لا بأس به. ومذهبنا أنه خلاف السنة - انتهى (وركب النبي ﷺ) أي حين طلوع الشمس من يوم التروية وسار من مكة إلى منى (فصلى بها) أي بمنى في موضع مسجد الخيف (الظهر والعصر) إلخ. كل صلاة لوقتها (ثم مكث) أي لبث بعد أداء الفجر (قليلا حتى طلعت الشمس) فيه أن السنة أن لا يخرجوا من منى حتى تطلع الشمس. وهذا متفق عليه ومبيته ﷺ بمنى وصلاته تلك الصلوات بها دليل على استحباب ذلك، وهذا المبيت أجمع أهل العلم على الفرق بينه وبين مبيت ليالي منى فأوجبوا على تارك ذلك ما أوجبوا ولم يوجبوا على تارك المبيت بمنى ليلة عرفة أي ليلة التاسع من ذي الحجة شيئا، قاله ابن المنذر. وقال النووي: هذا المبيت سنة ليس بركن ولا واجب فلو تركه فلا دم عليه بالاجماع - انتهى (وأمر بقبة) عطف على «ركب» أو حال، أي وقد أمر بضرب خيمة بنمرة قبل قدومه إليها (من شعر) بفتح العين وسكونها (تضرب له) بصيغة المجهول (بنمرة) بفتح النون وكسر الميم وفتح الراء المهملة، وهو غير منصرف، موضع على يمين الخارج من المازمين إذا أراد الموقف. وقال الطيبي: هو موضع بجنب عرفات وليس من عرفات. وقال في اللمعات: اسم موضع قريب عرفات، وهي منتهى أرض الحرم وكان بين الحل والحرم - انتهى. قال الأبي: لما أراد ﷺ أن يظهر مخالفة الجاهلية أراد أن يظهر ذلك ابتداء ليتأهبوا لذلك. وقال النووي: في هذا الحديث جواز الاستظلال للمحرم بقبة وغيرها، ولا خلاف في جوازه للنازل. واختلفوا في جوازه للراكب، فمذهبنا جوازه، وبه قال كثيرون وكرهه مالك وأحمد، وفيه جواز اتخاذ القباب وجوازها من شعر - انتهى. وقال المحب

فسار رسول الله ﷺ، ولا تشك قريش إلا أنه واقف عند المشعر الحرام، كما كانت قريش تصنع في الجاهلية، فأجاز رسول الله ﷺ، حتى أتى عرفة،

الطبري: وفي أمره ﷺ بضرب القبة في نمرة دليل على الرخصة في حجز المواضع من الصحاري وأشباهها حيث لا ضرر على أحد في ذلك في الغزو والحج وسائر الأسفار، وقال النووي أيضا: فيه استحباب النزول بنمرة إذا ذهبوا من منى، لأن السنة أن لا يدخلوا عرفات إلا بعد زوال الشمس وبعد صلاتي الظهر والعصر جمعا، فالسنة أن ينزلوا بنمرة، فمن كان له قبة ضربها ويغتسلون للوقوف قبل الزوال، فإذا زالت الشمس سار بهم الإمام إلى مسجد إبراهيم عليه السلام وخطب لهم خطبتين خفيفتين، ويخفف الثانية جدا، فإذا فرغ منها صلى بهم الظهر والعصر جامعا بينهما، فإذا فرغ من الصلاة سار إلى الموقف ـ انتهى (فسار رسول الله ﷺ) أي من منى إليها (ولا تشك قريش إلا أنه واقف عند المشعر الحرام) قال الزرقاني في شرح المواهب: ظاهره أنه ليس لقريش شك في شئ إلا في وقوفه عند المشعر فإنهم يشكون فيه، وليس المراد ذلك بل عكسه، وهو أنهم لا يشكون في أنه ﷺ سيقف عند المشعر الحرام على ما كانت عادتهم من وقوفهم به، ويقف سائر الناس بعرفة، فقال الأبي: الأظهر في «إلا» أنها زائدة و«أن» في موضع النصب على إسقاط الجار، أي ولا يشك قريش في أنه واقف عند المشعر ـ انتهى. وقيل الشك ههنا بمعنى الظن أي لا تظن قريش إلا أنه يقف عند المشعر لأنه من مواقف الحمس وأهل حرم الله. وقال الطيبي: أي ولم يشكوا في أنه يخالفهم في المناسك بل تيقنوا بها إلا في الوقوف فإنهم جزموا بأنه يوافقهم فيه، فإن أهل الحرم كانوا يقفون عند المشعر الحرام وهو جبل في المزدلفة، يقال له قزح، وعليه جمهور المفسرين والمحدثين، وقيل إنه كل المزدلفة وهو بفتح العين وقيل بكسرها، ذكره النووي (كما كانت قريش تصنع في الجاهلية) معناه أن قريشا كانت في الجاهلية تقف بالمشعر الحرام وكان سائر العرب يتجاوزون المزدلفة ويقفون بعرفات فظنت قريش أن النبي ﷺ يقف في المشعر الحرام على عادتهم ولا يتجاوزه، فتجاوزه ﷺ إلى عرفات لأن الله تعالى أمره بذلك في قوله ﴿ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس ـ ٢ : ١٩٩﴾ أي سائر العرب غير قريش وإنما كانت قريش تقف بالمزدلفة لأنها من الحرم، وكانوا يقولون: نحن أهل حرم الله فلا نخرج منه. وقد يتوهم أنه ﷺ كان يوافقهم قبل البعثة، وليس كذلك لما جاء في بعض الأحاديث الصحيحة صريحا أنه كان يقف مع عامة الناس قبل النبوة أيضا (فأجاز رسول الله ﷺ) قال النووي: معناه جاوز المزدلفة ولم يقف بها بل توجه إلى عرفات (حتى أتى عرفة) أي قاربها، لأنه فسره بقوله «وجد القبة قد ضربت بنمرة فنزل بها» وقد سبق أن نمرة ليست من عرفات، وقد قدمنا أن دخول عرفات قبل صلاتي الظهر والعصر جمعا خلاف السنة. وقال الطبري: الظاهر أن المراد بإتيان عرفة القرب منها، فإن نمرة دونها، وسميت عرفة بذلك لتعريف جبرئيل إبراهيم المناسك، وقيل لمعرفة آدم حواء هناك، أو

فوجد القبة قد ضربت له بنمرة فنزل بها ، حتى إذا زاغت الشمس ، أمر بالقصواء فرحلت له ، فأتى بطن الوادى ، فخطب الناس ، وقال : إن دماءكم وأموالكم

لتعارف الناس ، أو لاعترافهم بذنوبهم أو لصبر الناس ، والعرفة الصبر . وقيل : إن إبراهيم رأى ليلة التروية ذبح ولده فتروى يومه ، وعرف فى الثانى ونحر فى الثالث ، فسميت الأيام بذلك ، وقوله «فأجاز» قيل هى لغة وجاز وأجاز بمعنى . وقيل جاز الموضع سلكه وسار فيه ، وأجازه خلفه وقطعه . قال الأصمعى : جاز مشى فيه ، وأجازه قطعه (قد ضربت) أى بنيت (فنزل بها) أى بالقبة . وهذا يدل على جواز استظلال المحرم بالخيمة ونحوها (حتى إذا زاغت) أى نزل بها واستمر فيها حتى إذا مالت الشمس وزالت عن كبد السماء من جانب الشرق إلى جانب الغرب (أمر بالقصواء) أى بإحضارها ، وقد تقدم ضبطها وشرحها فى أول شرح الحديث (فرحلت له) على بناء المجهول مخففا أى شد على ظهرها الرحل ليركبها النبي ﷺ (فأتى) أى فركبها فأتى (بطن الوادى) هو وادى عرنة بضم العين وفتح الراء المهملتين بعدها نون وليست من عرفات (فخطب الناس) أى وعظهم وخطب خطبتين الأولى لتعريفهم المناسك والحث على كثرة الذكر والدعاء بعرفة ، والثانية قصيرة جدا لمجرد الدعاء ، قاله القارى . وفيه دليل على أن الخطبة كانت على الراحلة ، وفى معناها المواضع المرتفعة . قال الزرقانى : فى الحديث أنه يستحب للإمام أن يخطب يوم عرفة فى هذا الموضع ، وبه قال الجمهور والمدنيون والمغاربة من المالكية وهو المشهور ، فقول النووى «خالف فيها المالكية» فيه نظر ، إنما هو قول العراقيين منهم ، والمشهور خلافه . واتفق الشافعية أيضا على استحبابها خلافا لما توهمه عياض والقرطبي - انتهى . قال النووى : ومذهب الشافعى أن فى الحج أربع خطب مسنونة : إحداها يوم السابع من ذى الحجة يخطب عند الكعبة بعد صلاة الظهر ، والثانية هذه التى ببطن عرنة يوم عرفات ، والثالثة يوم النحر ، والرابعة يوم النفر الأول وهو اليوم الثانى من أيام التشريق ، قال أصحابنا : وكل هذه الخطب أفراد وبعد صلاة الظهر إلا التى يوم عرفات فإنها خطبتان وقبل الصلاة ، قال أصحابنا : ويعلمهم فى كل خطبة من هذه ما يحتاجون إليه إلى الخطبة الأخرى ، والله أعلم - انتهى كلام النووى . وارجع لمزيد التفصيل إلى «القرى لقاصد أم القرى» لمحب الدين الطبرى (ص ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، ٤٩١ ، ٤٩٣) والفتح الربانى (ج ١٢ : ص ١٣٣ ، ٢١٥ ، ٢١٦) وفتح البارى (ج ٧ : ص ١٦٦) وعند الحنفية فى الحج ثلاث خطب أولاها وثانيتها ما ذكره النووى ، وثالثتها بمنى فى اليوم الحادى عشر فيفصل بين كل خطبتين بيوم وكلها سنة . والراجح عندنا فى تعيين أيام الخطبة هو ما ذهب إليه الشافعية ، وسيأتى مزيد الكلام فى ذلك (إن دماءكم وأموالكم) زاد فى حديث ابن عباس عند أحمد والبخارى والترمذى والبيهقى وفى حديث ابن عمر عند البخارى «وأعراضكم» والعرض بكسر العين موضع المدح والذم من الإنسان سواء كان فى نفسه أو فى سلفه . قال الحافظ : هذا الكلام على حذف المضاف أى سفك دمائكم وأخذ أموالكم

حرام عليكم، كحرمة يومكم هذا، فى شهركم هذا، فى بلدكم هذا.

وثلب أعراضكم - انتهى. وقيل المعنى: إن انتهاك دمائكم وأموالكم وأعراضكم، قيل وهذا أولى مما ذكره الحافظ، لأن ذلك إنما يحرم إذا كان بغير حق فلابد من التصريح به، فلفظة «انتهاك» أولى، لأن موضوعها لتناول الشئ بغير حق (حرام عليكم) قال الزرقانى: معنى الحديث إن دماء بعضكم على بعض حرام وأموال بعضكم على بعض حرام وإن كان ظاهر اللفظ أن دم كل واحد حرام عليه نفسه، ومال كل واحد حرام عليه نفسه فليس بمراد، لأن الخطاب للجموع والمعنى فيه مفهوم، ولا تبعد إرادة المعنى الثانى. أما الدم فواضح، وأما المال فمعنى تحريمه عليه تحريم تصرفه فيه على غير الوجه المأذون فيه شرعا، قاله الولى العراقى (كحرمة يومكم هذا) أى متأكدة التحريم شديدته كحرمة يومكم هذا يعنى يوم عرفة (فى شهركم هذا) أى ذى الحجة (فى بلدكم هذا) أى مكة، وإنما شبهها فى الحرمة بهذه الأشياء لأنهم كانوا لا يرون استباحتها وانتهاك حرمتها بحال: وقال ابن المنير: قد استقر فى القواعد أن الأحكام لا تتعلق إلا بأفعال المكلفين، فمعنى تحريم اليوم والبلد والشهر تحريم أفعال الاعتداء فيها على النفس والمال والعرض، فما معنى إذا تشبيه الشئ بنفسه؟ وأجاب بأن المراد أن هذه الأفعال فى غير هذا البلد وهذا الشهر وهذا اليوم مغلظة الحرمة، عظيمة عند الله، فلا يستسهل المعتدى كونه تعدى فى غير البلد الحرام والشهر الحرام، بل ينبغى له أن يخاف خوف من فعل ذلك فى البلد الحرام، وإن كان فعل العدوان فى البلد الحرام أغلظ فلا ينفى كون ذلك فى غيره غليظا أيضا، وتفاوت ما بينهما فى الغلظ لا ينفع المعتدى فى غير البلد الحرام، فإن فرضناه تعدى فى البلد الحرام فلا يستسهل حرمة البلد بل ينبغى أن يعتقد أن فعله أقبح الأفعال وأن عقوبته بحسب ذلك فيراعى الحالتين - انتهى. وقال الزرقانى: وفى تقديم اليوم على الشهر وهو على البلد الترقى، فالشهر أقوى من اليوم وهو ظاهر فى الشهر لاشتماله على اليوم فاحترامه أقوى من احترام جزئه، وأما زيادة حرمة البلد فلأنه محرم فى جميع الشهور لا فى هذا الشهر وحده فحرمته لا تختص به فهو أقوى منه - انتهى. قال الحافظ: وفيه مشروعية ضرب المثل وإلحاق النظير بالنظير ليكون أوضح للسامع، وإنما شبه حرمة الدم والعرض والمال بحرمة اليوم والشهر والبلد، لأن المخاطبين بذلك كانوا لا يرون تلك الأشياء ولا يرون هتك حرمتها ويعيبون على من فعل ذلك أشد العيب، وقال فى موضع آخر: ومناط التشبيه فى قوله «كحرمة يومكم» وما بعده ظهوره عند السامعين، لأن تحريم البلد والشهر واليوم كان ثابتا فى نفوسهم مقررا عندهم بخلاف الأنفس والأموال والأعراض فكانوا فى الجاهلية يستبيحونها، فطرأ الشرع عليهم بأن تحريم دم المسلم وماله وعرضه أعظم من تحريم البلد والشهر واليوم، فلا يرد كون المشبه به أخفض رتبة من المشبه لأن الخطاب إنما وقع بالنسبة لما اعتاده المخاطبون قبل تقرير الشرع - انتهى. وقال الطيبى: هذا من تشبيه ما لم تجر به العادة بما جرت به لأنهم عالمون بحرمة الثلاث كما فى قوله تعالى ﴿وإذ

ألا كل شئ من أمر الجاهلية تحت قدمى موضوع، ودماء الجاهلية موضوعة، وإن أول دم أضع من دمائنا دم ابن ربيعة بن الحارث. وكان مسترضعا فى بنى سعد فقتله هذيل.

نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة ـ ٧ : ١٧١﴾ كانوا يستبيحون دماءهم وأموالهم فى الجاهلية فى غير الأشهر الحرام ويحرمونها فيها، كأنه قيل إن دماءكم وأموالكم محرمة عليكم أبدا كحرمة الثلاث ـ انتهى (ألا) بالفتح والتخفيف للتنبيه (كل شئ من أمر الجاهلية) يعنى الذى أحدثوه والشرائع التى شرعوها فى الحج وغيره قبل الإسلام (تحت قدمى) بتشديد الياء مثنى (موضوع) أى مردود وباطل حتى صار كالشئ الموضوع تحت القدمين. قال فى اللمعات: يحتمل أن يكون قوله «موضوع» وقوله «تحت قدمى» خبرين، أو الخبر هو «موضوع» وتحت ظرف له وهو الأظهر، والمراد بالوضع تحت القدم إبطاله وتركه، وتقول العرب فى الأمر الذى لا يكاد يراجعه ويذكره «جعلت ذلك تحت قدمى» (ودماء الجاهلية موضوعة) أى متروكة لا قصاص ولا دية ولا كفارة، أعادها للاهتمام أو ليبنى عليه ما بعده من الكلام، قاله القارى: وقال الولى العراقى: يمكن أنه عطف خاص على عام لاندراج دمائها فى أمورها، ويمكن أنه لا يندرج لحمل أمورها على ما ابتدعوه وشرعوه. وإيجاب القصاص على القاتل ليس مما ابتدعوه، وإنما أريد قطع النزاع بإبطال ذلك، لأن منها ما هو حق ومنها ما هو باطل وما يثبت وما لا يثبت (وإن أول دم أضع) أى أضعه وأتركه (من دمائنا) أى من دماء أهل الإسلام يعنى أبدأ فى وضع الدماء التى يستحق المسلمون ولايتها بأهل بيتى وأقاربى. قال النووى: فيه أن الإمام وغيره ممن يأمر بمعروف أو ينهى عن منكر ينبغى أن يبدأ بنفسه وأهله فهو أقرب إلى قبول قوله وإلى طيب نفس من قرب عهده بالإسلام (دم ابن ربيعة بن الحارث) أى ابن عبد المطلب، واسم هذا الابن إياس، قاله الجمهور والمحققون، وقيل حارثة، وقيل تمام، وقيل آدم، قال الدارقطنى: وهو تصحيف. ولبعض رواة مسلم وأبى داود «دم ربيعة» وهو وهم، لأن ربيعة عاش حتى توفى زمن عمر سنة ثلاث وعشرين، وتأوله أبو عبيد بأنه نسبه إليه لأنه ولى دم ابنه، وهو حسن ظاهر، به تتفق الروايتان. وربيعة هذا هو ابن عم النبى ﷺ يكنى «أبا أروى» وكان أسن من عمه العباس بسنتين، صحابى، روى عن النبى ﷺ أحاديث، توفى فى أول خلافة عمر، وقيل فى أواخرها سنة ثلاث وعشرين (وكان) كذا فى جميع النسخ من المشكاة والمصابيح، وفى صحيح مسلم والمنتقى لابن الجارود «كان» أى بدون واو العاطفة وهكذا ذكره المحب الطبرى (مسترضعا) على بناء المجهول، أى كان لهذا الابن ظئر ترضعه من بنى سعد (فقتله) أى ابن ربيعة، وقوله «فقتله» كذا فى جميع النسخ من المشكاة أى بصيغة المذكر، وفى صحيح مسلم «فقتلته» بلفظ التأنيث وهكذا عند أبى داود وابن الجارود وكذا فى المصابيح (هذيل) بهاء مضمومة فمعجمة مفتوحة، وكان ابن ربيعة هذا طفلا صغيرا يحبو بين البيوت فأصابه حجر فى حرب بنى سعد مع قبيلة هذيل

وربا الجاهلية موضوع ، وأول ربا أضع من ربانا ربا عباس بن عبد المطلب ، فإنه موضوع كله ،
فاتقوا الله فى النساء

فقتله هذيل . قال الولى العراقى : ظاهره أنها تعمدت قتله وذكر الزبير بن بكار أنه كان صغيرا يحبو بين البيوت فأصابه حجر فى حرب كانت بين بنى سعد وبين ليث بن بكر ، كذا ذكره عياض والنووى وغيرهما ساكتين عليه وهو مناف لقوله «فقتله هذيل» لأنهم غير بنى ليث إذ هذيل بن مدركة بن إلياس بن مضر وليث بن بكر بن عبد مناة بن كنانة بن خزيمة ابن مدركة كما بينه أبو عبيد القاسم بن سلام فى أنسابه كذا فى شرح المواهب (وربا الجاهلية) معناه الزيادة على رأس المال ، ولذلك جاء الخبر «موضوعة» بالتاء على المعنى على ما فى نسخ مسلم ، وهذا إيضاح إذ المقصود مفهوم من لفظ ربا ، لأن الربا هو الزيادة فإذا وضع الربا فمعناه وضع الزيادة . قال الولى : ولا شك أن عطف هذا على أمر الجاهلية من عطف الخاص على العام ، لأنه من إحداثاتهم وشرعهم الفاسد (موضوع) المراد بالوضع الرد والإبطال أى الزائد على رأس المال مردود كما قال تعالى ﴿وإن تبتم فلكم رؤس أموالكم - ٢ : ٢٧٩﴾ وقوله «موضوع» كذا فى جميع النسخ من المشكاة ، وهكذا فى سنن أبى داود والمنتقى والبيهقى ولمسلم «موضوعة» بالتانيث ، وهكذا فى المصابيح ، وكذا ذكره المحب الطبرى (وأول ربا أضع من ربانا) كذا فى جميع النسخ من المشكاة ، وفى صحيح مسلم وسنن أبى داود والبيهقى والمنتقى «وأول ربا أضع ربانا» أى بدون لفظة «من» وهكذا فى المصابيح وكذا ذكره الطبرى ، وعلى هذا «ربانا» خبر المبتدأ ، وقوله (ربا عباس بن عبد المطلب) بدل منه أو خبر مبتدأ محذوف أى هو ربا العباس (فإنه موضوع كله) يحتمل عود ضمير «إنه» لربا العباس تأكيدا لوضعه ، ويحتمل لجميع الربا أى ربا العباس موضوع لأن الربا موضوع كله ، قاله الولى العراقى . وإنما ابتدأ فى وضع دماء الجاهلية ورباها من أهل الإسلام بأهل بيته ليكون أمكن فى قلوب السامعين وأسد لأبواب الطمع فى الترخيص (فاتقوا الله فى النساء) قال الطيبى : هو عطف من حيث المعنى على دمائكم وأموالكم أى فاتقوا الله فى استباحة الدماء ونهب الأموال ، وفى النساء ، وهو من عطف الطلب على الخبر بالتأويل كما عطف ﴿وامتازوا اليوم أيها المجرمون - ٣٦ : ٥٩﴾ على قوله ﴿إن أصحاب الجنة﴾ وقال الولى العراقى : يحتمل أن الفاء زائدة لأن فى رواية بدونها ، وأنها للسببية ، لأنه لما قرر إبطال أمر الجاهلية وكان من جملتها منع النساء من حقوقهن وترك إنصافهن أمرهم بمتابعة الشرع فى إنصافهن ، فكأنه قيل : فبسبب إبطال أمر الجاهلية اتقوا الله فى النساء وأنصفوهن ، فإن تركه من أمر الجاهلية ، قال : و«فى» تحتمل السببية نحو ﴿فذلكن الذى لمتننى فيه - ١٢ : ٣٢﴾ والظرفية مجازا نحو ﴿ولكم فى القصاص حياة - ٢ : ١٧٩﴾ أى إن النساء ظرف للتقوى المأمور بها - انتهى . قلت : وقع عند ابن الجارود والبيهقى «اتقوا الله» أى بدون الفاء ، وفى الحديث الحث على مراعاة حق النساء والوصية بهن ومعاشرتهن بالمعروف ، وقد

فإنكم أخذتموهن بأمان الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله، ولكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه،

جاءت أحاديث كثيرة صحيحة فى الوصية بهن وبيان حقوقهن والتحذير من التقصير فى ذلك فليراجعها من شاء فى الترغيب والترهيب للمنذرى ورياض الصالحين للنووى (فإنكم أخذتموهن بأمان الله) أى بعهده وهو ما عهد إليكم فيهن. قال النووى: هكذا فى كثير من أصول مسلم «بأمان الله» بلا هاء، وفى بعضها «بأمانة الله» قلت: وكذا أى بالهاء وقع عند أبى داود والشافعى وابن الجارود وابن ماجه والبيهقى. قال الزرقانى: أى بأن الله ائتمنكم عليهن فيجب حفظ الأمانة وصيانتها بمراعاة حقوقها والقيام بمصالحها الدينية والدنيوية، وما وقع فى كثير من أصول مسلم يقوى أن فى قوله «أخذتموهن» دلالة على أنها كالأسيرة المحبوسة عند زوجها، وله التصرف فيها والسلطنة عليها حسبما بينه الشرع، ويوافقه قوله فى رواية أخرى «فإنهن عوان عندكم» جمع عانية وهى الأسيرة، لكنها ليست أسيرة خائفة كغيرها من الأسراء بل هى أسيرة آمنة (واستحللتم فروجهن بكلمة الله) فى معناه أربعة أقوال، الأول: أن المراد بكلمة الله أمره وحكمه وإباحته المنزلة فى كتابه وهو قوله تعالى ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء ـ ٤ : ٣﴾ قال النووى: هذا هو الصحيح، ورجحه القرطبى فى المفهم إذ قال: فإن حكم الله كلامه المتوجه للمحكوم عليه على جهة الاقتضاء أو التخيير. الثانى: المراد كلمة التوحيد لا إله إلا الله محمد رسول الله، إذ لا تحل مسلمة لغير مسلم. الثالث: المراد كلمة النكاح التى يستحل بها الفروج، أى الصيغ التى ينعقد بها النكاح من الايجاب والقبول لأن الله تعالى أمر بها. الرابع: أن المراد قوله تعالى ﴿فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ـ ٢ : ٢٢٩﴾ قال الخطابى: هذا أحسن الوجوه (ولكم عليهن) أى من الحقوق لما ذكر ﷺ استحلال الزوج بكلمة الله وعلم منه تأكيد الصحبة بين الزوجين انتقل إلى بيان ما على كل واحد منهما من الحقوق، وبدأ بحق الأزواج لأنهم المخاطبون (أن لا يوطئن) بهمزة أو بإبدالها بالتخفيف صيغة جمع الإناث من الإيطاء أى من باب الإفعال (فرشكم أحدا تكرهونه) أى تكرهون دخوله فى بيوتكم، وعبر بفرش لأن الداخل يطأ المنزل الذى يدخل فيه. قال المازرى: قيل المراد بذلك أن لا يستخلين بالرجال ولم يرد زناها، لأن ذلك يوجب حدها، ولأن ذلك حرام مع من يكرهه الزوج ومن لا يكرهه. وقال الخطابى: معنى الحديث: أن لا يأذن لأحد من الرجال يدخل فيتحدث إليهن وكان الحديث من الرجال إلى النساء من عادات العرب ولا يرون بذلك عيبا ولا يعدونه ريبة، فلما نزلت آية الحجاب صار النساء مقصورات، ونهى عن محادثتهن والقعود إليهن، وليس المراد بوطئ الفرش هنا نفس الزنا لأنه محرم على الوجوه كلها، فلا معنى لاشتراط الكراهية فيه، ولو أريد الزنا لكان الضرب الواجب فيه هو المبرح الشديد والعقوبة المؤلمة من الرجم دون الضرب الذى ليس بمبرح. وذكر القاضى عياض نحوه. وقال النووى بعد ذكر كلام المازرى

فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضربا غير مبرح ، ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف ، وقد تركت فيكم مالن تضلوا بعده إن اعتصمتم به : كتاب الله . وأنتم تسئلون عنى ،

والقاضى : والمختار أن معناه : أن لا يأذن لأحد تكرهونه فى دخول بيوتكم والجلوس فى منازلكم ، سواء كان المأذون له رجلا أجنبيا أو امرأة أو أحدا من محارم الزوجة ، فالنهى يتناول جميع ذلك ، وهذا حكم المسألة عند الفقهاء أنها لا يحل لها أن تأذن لرجل ولا امرأة ولا محرم ولا غيره فى دخول منزل الزوج إلا من علمت أو ظنت أن الزوج لا يكرهه ، لأن الأصل تحريم دخول منزل الإنسان حتى يوجد الإذن فى ذلك منه أو عرف رضاه باطراد العرف بذلك ونحوه ومتى حصل الشك فى الرضا ولم يترجح شئ ولا وجدت قرينة لا يحل الدخول ولا الإذن ، والله أعلم (فإن فعلن ذلك) أى الإيطاء المذكور بدون رضاكم بلفظ صريح أو بقرائن (ضربا غير مبرح) بضم الميم وفتح الموحدة وكسر الراء المشددة وبالحاء المهملة من البرح وهو المشقة ، والضرب المبرح هو الضرب الشديد الشاق ، ومعناه اضربوهن ضربا ليس بشديد ولا شاق . وفيه إباحة ضرب الرجل امرأته للتأديب (ولهن عليكم رزقهن) أى وجوبا ، والمراد بالرزق النفقة من المأكول والمشروب ، وفى معناه سكناهن (بالمعروف) أى على قدر كفايتهن من غير سرف ولا تقتير أو باعتبار حالكم فقرا وغنى ، وفيه وجوب نفقة الزوجة وكسوتها ، وذلك ثابت بالكتاب والسنة والإجماع (وقد تركت فيكم ما) أى فيما بينكم وما موصولة أو موصوفة (لن تضلوا بعده) أى بعد تركى إياه فيكم أو بعد التمسك به والعمل بما فيه ، ويؤيد الأول قوله (إن اعتصمتم به) أى فى الاعتقاد والعمل . وفى هذا التركيب إبهام وتوضيح وذلك لبيان أن هذا الشئ الذى تركه فيهم شئ جليل عظيم فيه جميع المنافع الدينية والدنيوية ، ثم لما حصل من هذا التشوق التام للسامع وتوجه إلى استماع ما يرد بعده واشتاقت نفسه إلى معرفته بينه بقوله (كتاب الله) بالنصب بدل من مفعول تركت ، جزم به الولى . فإن كان الرواية وإلا فيجوز رفعه بأنه خبر مبتدأ محذوف ، أى هو كتاب الله ولم يذكر السنة مع أن بعض الأحكام يستفاد منها لاندراجها تحته ، فإن الكتاب هو المبين للكل بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة ، قال تعالى ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ ـ ١٦ : ٨٩﴾ وقال تعالى ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم ـ ١٦ : ٤٤﴾ كذا فى شرح المواهب . وقال القارى : إنما اقتصر على الكتاب لأنه مشتمل على العمل بالسنة لقوله تعالى ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ـ ٤ : ٥٩﴾ وقوله ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ـ ٥٩ : ٧﴾ فيلزم من العمل بالكتاب العمل بالسنة ، وفيه إيماء إلى أن الأصل الأصيل هو الكتاب (وأنتم تسئلون) بصيغة المجهول . وفى رواية أبى داود والدارمى وابن ماجه وابن الجارود والبيهقى «مسئولون» (عنى) أى عن تبليغى وعدمه ، قال الطيبى : قوله «وأنتم تسئلون» عطف على مقدر ، أى قد بلغت ما أرسلت به إليكم جميعا غير تارك لشئ مما بعثت به وأنتم تسئلون عنى يوم القيامة هل بلغت ؟ . . . بأى شئ

فما أنتم قائلون؟ قالوا: نشهد أنك قد بلغت وأديت ونصحت. فقال بإصبعه السبابة: يرفعها إلى السماء وينكتها إلى الناس اللهم اشهد، اللهم اشهد،

تجيبون؟ ودل على هذا المحذوف الفاء فى قوله (فما أنتم قائلون؟) أى إذا كان الأمر على هذا فبأى شيء تجيبون؟ (قالوا نشهد أنك قد بلغت) أى رسالات ربك (وأديت) أى الأمانة (ونصحت) أى الأمة (فقال بإصبعه) أى أشار بها (السبابة) بالجر (يرفعها إلى السماء) حال من فاعل «قال» أى رافعا إياها أو من السبابة أى مرفوعة (وينكتها إلى الناس) بفتح التحتية وسكون النون وضم الكاف بعدها فوقية، كذا فى نسخ المشكاة والمصابيح بالتاء الفوقانية، وهكذا فى مسلم الطبعات المصرية والهندية، من نكت الأرض بالقضيب إذا ضرب فى الأرض بالقضيب فيؤثر فيها، وهذا بعيد من معنى الحديث. وقيل مجاز من الإشارة بقرينة إلى، وفى المرقاة «وينكتها إلى الناس» أى يشير بها إليهم كالذى يضرب بها الأرض، والنكت ضرب رأس الأنامل إلى الأرض. وفى البارع «قال الأصمعى: ضربه فنكته بالفوقية أى ألقاه على رأسه فوقع متنكتا، وذكره الفارابى فى باب فعل فيحتمل أن يكون الحديث من هذا، والمعنى: ينكسها - انتهى. وقال عياض: كذا (أى بالفوقية) الرواية فى مسلم وهو بعيد المعنى. قيل: صوابه «ينكبها» بموحدة، وكذا رويناه عن شيخنا أبى الوليد هشام بن أحمد فى مسلم ومن طريق ابن الأعرابى عن أبى داود فى سننه بموحدة، ومن طريق أبى بكر التمار عنه بفوقية، ومعناه يرددها ويقلبها إلى الناس مشيرا لهم، وهو من نكب كنانته إذا قلبها. وقال القرطبى: روايتى فى هذه اللفظة وتقييدى على من أعتمده من الأئمة المقتدين بضم الياء وفتح النون وكسر الكاف مشددة وضم الباء بواحدة أى يعدلها إلى الناس، وروى ينكبها مخففة الباء والنون وضم الكاف ومعناه يقلبها، وهو قريب من الأول، وروى ينكتها بفوقية وهى أبعدها - انتهى. وقال الجزرى فى النهاية: فى حديث حجة الوداع «وينكبها إلى الناس» أى يميلها إليهم، يريد بذلك أن يشهد الله عليهم، يقال: نكبت الإناء نكبا ونكبته تنكيبا إذا أماله وكبه (اللهم اشهد) أى على عبادك بأنهم قد أقروا بأنى قد بلغت. والمعنى «اللهم اشهد أنت إذ كفى بك شهيدا. قال الزرقانى فى شرح المواهب: فإن قيل ليس فى هذه الخطبة ذكر شئ من المناسك فيرد ذلك على قول الفقهاء «يعلمهم الخطيب ما يحتاجون إليه إلى الخطبة الأخرى» أجيب بأنه ﷺ اكتفى بفعله للمناسك عن بيانه بالقول لأنه أوضح، واعتنى بما أهمه فى الخطبة التى قالها. والخطباء بعد ليست أفعالهم قدوة ولا الناس يعتنون بمشاهدتها ونقلها فاستحب لهم البيان بالقول، وفيه حجة للمالكية وغيرهم أن خطبة عرفة فردة إذ ليس فيه أنه خطب خطبتين. وما روى فى بعض الطرق أنه خطب خطبتين، فضعيف كما قاله البيهقى وغيره. قلت: روى الشافعى بسنده عن جابر قال: راح النبى ﷺ إلى الموقف بعرفة فخطب الناس الخطبة الأولى، ثم أذن بلال، ثم أخذ النبى ﷺ فى الخطبة الثانية ففرغ من الخطبة وبلال من الأذان، ثم أقام بلال فصلى الظهر، ثم أقام فصلى العصر. قال الشوكانى فى

ثلاث مرات. ثم أذن بلال ، ثم أقام فصلى الظهر ، ثم أقام فصلى العصر ، ولم يصل بينهما شيئا.

النيل (ج ٤ : ص ٢٨٧) : حديث جابر هذا أخرجه أيضا البيهقى وقال : تفرد به إبراهيم بن أبى يحيى ، وفى حديث جابر الطويل الذى أخرجه مسلم ما يدل على أنه ﷺ خطب ثم أذن بلال ، ليس فيه ذكر أخذ النبى ﷺ فى الخطبة الثانية وهو أصح ، ويترجح بأمر معقول هو أن المؤذن قد أمر بالانصات للخطبة ، فكيف يؤذن ولا يستمع الخطبة. قال المحب الطبرى : وذكر الملا فى سيرته أن النبى ﷺ لما فرغ من خطبته أذن بلال وسكت رسول الله ﷺ ، فلما فرغ بلال من الأذان تكلم بكلمات ثم أناخ راحلته وأقام بلال الصلاة ، وهذا أولى مما ذكره الشافعى ، إذ لا يفوت به سماع الخطبة من المؤذن ـ انتهى كلام الشوكانى. وقال الطبرى بعد ذكر رواية الملا من سيرته مالفظه: وهذا وإن كان قريبا مما ذهب إليه الشافعى إلا أنه ليس فيه أن الخطبة تكون مع الأذان ، ثم إن تلك الكلمات لم يقل إنها كانت خطبة ـ انتهى. (ثم أذن بلال) لم يقع لفظ بلال فى مسلم وإنما هو عند الدارمى وابن ماجه وابن الجارود والبيهقى ، وزاد الدارمى «بنداء واحد» (ثم أقام فصلى العصر) أى جمع بين الظهر والعصر فى وقت الظهر ، وهذا الجمع كجمع المزدلفة جمع نسك عند الحنفية وبعض أصحاب الشافعى ، وجمع سفر عند الشافعى وأكثر أصحابه ، فمن كان حاضرا أو مسافرا دون مرحلتين كأهل مكة لم يجز له الجمع عند الشافعى كما لا يجوز له القصر. والحديث يدل على أن الجمع بين الظهر والعصر بعرفة بأذان واحد وإقامتين ، واختلف العلماء فى ذلك على ثلاثة أقوال ، الأول: أداؤهما بأذان واحد وإقامتين لحديث جابر هذا ، وإليه ذهب أبو حنيفة والثورى والشافعى وأبو ثور وأحمد فى رواية ومالك فى رواية ، وبه قال ابن القاسم وابن الماجشون وابن المواز من المالكية. والقول الثانى : بإقامتين من غير أذان ، وروى ذلك عن ابن عمر. قال ابن قدامة فى شرح قول الخرقى «وإن أذن فلا بأس» : كأنه ذهب إلى أنه مخير بين أن يؤذن للأولى أو لا يؤذن. وكذا قال أحمد ، لأن كلا مروى عن رسول الله ﷺ ، والأذان أولى ، وهو قول الشافعى وأبى ثور وأصحاب الرأى ـ انتهى. والقول الثالث : بأذانين وإقامتين وهو الأشهر من مذهب مالك كما فى الجلاب ، وهو المذكور فى المدونة ، وروى ذلك عن ابن مسعود. قال ابن قدامة : واتباع ما جاء فى السنة أولى. واعلم أنه اشترط الحنفية للجمع بين الظهر والعصر بعرفة الجماعة فيهما والإمام الأعظم أو نائبه ، بخلاف الجمع بين المغرب والعشاء بالمزدلفة ، فلم يشترطوا له الإمام ونائبه ولا الجماعة ، وإليه ذهب الثورى والنخعى ، ولا يشترط الإمام ولا الجماعة عند مالك والشافعى وأحمد وهو الراجح عندنا (ولم يصل بينهما شيئا) أى من السنن والنوافل ، وذلك للاستعجال بالوقوف. قال الطبرى : قوله «ثم أذن ثم أقام» قال ابن المنذر : عرف جابر أن وقت الأذان فى يوم عرفة عند فراغ الإمام من خطبته. وقال الشافعى: يخطب الخطبة الثانية مع استفتاح المؤذن بالأذان ويفرغ مع فراغه ، ويستدل بحديث رواه عن جابر فذكر الحديث الذى قدمناه. قال الطبرى : وهذا يغاير حديث مسلم

ثم ركب حتى أتى الموقف ، فجعل بطن ناقته القصواء إلى الصخرات ،

من وجهين أحدهما فى وقت الأذان والثانى فى مكان الخطبة ، فإن مسلما ذكر أن الخطبة كانت يبطن الوادى قبل إتيان الموقف ، والشافعى ذكر أنها بعد إتيان عرفة وحديث مسلم أصح ، ويترجح بوجه معقول ، وهو أن المؤذنين قد أمروا بالإنصات كما أمر به سائر الناس ، وكيف يؤذن من قد أمر بالإنصات ؟ ثم لا يبقى للخطبة معنى ، إذ يفوت المقصود منها أكثر الناس لاشتغال سمعهم بالأذان عن استماعها ، قال البيهقى : وهذا التفصيل فى ابتداء بلال بالأذان ، وأخذ النبي ﷺ فى الخطبة الثانية ففرغ من الخطبة وبلال من الأذان مما تفرد به ابن أبي يحيى ، ثم ذكر الطبرى رواية الملا من سيرته ، وقد ذكرناها مع كلامه عليها قبل ذلك ، ثم قال الطبرى : وقال مالك : إن شاء يؤذن والإمام يخطب ، وإن شاء يؤذن بعد الفراغ من الخطبة . وقال مرة أخرى : إذا فرغ الإمام من الخطبة ابتدأ بالأذان ثم بالإقامة ثم بالصلاة . قال ابن حزم : وهذا القول الثانى عن مالك هو الصحيح الذى لا يجوز تعديه لصحته عن رسول الله ﷺ ، وبه نأخذ اقتداء برسول الله ﷺ ، فلا خير فى مخالفته . قال الطبرى : وجمعه ﷺ بالناس بعرفة دليل على جواز الجمع فى السفر القصير ، إذ لم ينقل عن أحد من أهل مكة التخلف عن الصلاة معه ﷺ ، فإن الجمع بعلة النسك ، وفى المسئلة ثلاثة أقوال ، أحدها : أنه بعلة أصل السفر ، الثانى : بعلة السفر الطويل ، الثالث : بعلة النسك . وقال فى موضع آخر : قد اختلف أصحابنا هل كان جمعه ﷺ بعلة مطلق السفر أو الطويل أو بعلة النسك ؟ والظاهر أنه بعلة النسك حتى يجوز للآفاقى والمكى والمزدلفى والمعرفى ، وعلى الأول لا يجوز للعرفى ، وعلى الثانى لا يجوز لغير الآفاقى ، ولا خلاف أنه سنة ، حتى لو صلى كل صلاة وحدها فى وقتها جاز (ثم ركب) أى القصواء كما فى رواية ابن الجارود أى وسار (حتى أتى الموقف) أى أرض عرفات ، أو اللام للعهد والمراد موقفه الخاص ويؤيده قوله (فجعل بطن ناقته القصواء) بالجر (إلى الصخرات) بفتحتين ، قال الطيبي : أى منتهيا إليها ، وتعقبه الأبي فقال : إن كان الوقوف على الصخرات صح هذا التقدير ، والأظهر أنه تجوز بالبطن عن الوجه ، والتقدير : وجعل وجه ناقته ، وهذا إن كانت الصخرات فى قبلته لأنه إنما وقف مستقبل القبلة . وقال القرطبي : يعنى أنه علا على الصخرات ناحية منها حتى كانت الصخرات تحاذى بطن ناقته . قال الولى العراقى : لا حاجة إلى هذا لأن من وقف بحذاء صخرة على ناقة صار بطنها بحذائها أى إلى جانبها ، وليس يشترط فى محاذاة بطن الناقة لها أن يكون عاليا عليها - انتهى . وقال الطبرى : ظاهر قوله «جعل بطن ناقته إلى الصخرات» يدل على أنه كان واقفا على الصخرات حتى يكون بطن الناقة إليها ، ويؤيده ما رواه ابن إسحاق فى سيرته أنه ﷺ قال «هذا الموقف» للجبل الذى كان واقفا عليه - انتهى . قال النووى : الصخرات هى حجرات مفترشات فى أسفل جبل الرحمة وهو الجبل الذى بوسط أرض عرفات فهذا هو الموقف المستحب . وأما ما اشتهر بين العوام من الاعتناء بصعود الجبل وتوهمهم أنه لا يصح الوقوف إلا فيه فغلط ، بل الصواب جواز الوقوف فى

وجعل حبل المشاة بين يديه ، واستقبل القبلة ، فلم يزل واقفا حتى غربت الشمس ، وذهبت الصفرة قليلا ، حتى غاب القرص ،

كل جزء من أرض عرفات ، وأن الفضيلة فى موقف رسول الله ﷺ عند الصخرات ، فإن عجز فليقرب منه بحسب الإمكان . وأما وقت الوقوف فهو ما بين زوال الشمس يوم عرفة وطلوع الفجر الثانى من يوم النحر ، فمن حصل بعرفات فى جزء من هذا الزمان صح وقوفه ، ومن فاته ذلك فاته الحج . هذا مذهب الشافعى وجماهير العلماء ، وقال مالك : لا يصح الوقوف فى النهار منفردا بل لابد من الليل وحده ، فإن اقتصر على النهار لم يصح وقوفه. وقال أحمد : يدخل وقت الوقوف من الفجر يوم عرفة ، وأجمعوا على أن أصل الوقوف ركن لا يصح الحج إلا به (وجعل حبل المشاة بين يديه) الحبل بفتح الحاء المهملة وسكون الباء الموحدة ثم لام هو المستطيل من الرمل ، وقيل : هو التل الضخم منه ، والمشاة بضم الميم جمع ماش ، وأضيف الحبل إليه لاجتماعهم هناك من الموقف ، والمراد به صف المشاة ومجتمعهم فى مشيهم تشبيها بحبل الرمل . وقيل : أراد طريقهم الذى يسلكونه فى الرمل . وقال النووى : روى حبل بالحاء المهملة وإسكان الباء ، وروى جبل بالجيم وفتح الباء ، قال القاضى عياض : الأول أشبه بالحديث ، وحبل المشاة أى مجتمعهم ، وحبل الرمل ما طال منه وضخم . وأما بالجيم فمعناه طريقهم ، وحيث تسلك الرجالة ، وتعقبه الولى العراقى بأن ما ذكره من رواية هذه اللفظة بوجهين ، وترتب هذين المعنيين على هذين الوجهين لم أره فى كلام القاضى لا فى الإكمال ولا فى المشارق ولا فى كلام غيره أيضا - انتهى . وقال الطبرى : حبل المشاة بالحاء المهملة مفتوحة والباء موحدة ساكنة ثم لام أى صفهم ومجتمعهم فى مشيهم ، فكأنه عبر بحبل المشاة عن المشاة أنفسهم ، وقد ضبطه بعضهم بالجيم وصححه شيخنا أبوعمرو بن الصلاح فى منسكه ، قال : وبه شهدت المشاهدة ، وذكره بعض من صنف فى الأمكنة المتعلقة بالحجيج وهو الظاهر - انتهى . (واستقبل القبلة) فيه أنه يستحب استقبال القبلة فى الوقوف بعرفة (فلم يزل واقفا حتى غربت الشمس) قال القارى : أى أكثرها أو كادت أن تغرب (وذهبت الصفرة قليلا) أى ذهابا قليلا (حتى غاب القرص) قال القارى : أى جميعه - انتهى . هكذا هو فى جميع نسخ مسلم بلفظ «حتى» بفوقية فتحتية ، ولأبى داود (والبيهقى) «حين» بتحتية فنون ، وقيل إنه الصواب ، وهو مفهوم الكلام ، ولحتى وجه قاله عياض . وقال النووى : ويحتمل أن الكلام على ظاهره ويكون قوله «حتى غاب القرص» بيانا لقوله «غربت الشمس وذهبت الصفرة» لأن غروبها قد يطلق مجازا على مغيب معظم القرص ، فأزال ذلك الاحتمال بقوله حتى غاب القرص - انتهى . وقال القارى : قيل : صوابه حين غاب القرص ، وفيه نظر إذ لا يظهر معنى لقوله «ذهبت الصفرة قليلا حين غاب القرص» وكأن القائل غفل عن قيد القلة وذهل عن الرواية التى تطابق الدراية - انتهى . وفيه تنبيه على الاحتياط والمكث بعد الغروب حتى تذهب الصفرة لأجل الحائل من الجبال ،

وأردف أسامة، ودفع حتى أتى المزدلفة،

وفى وقوفه ﷺ على راحلته وإطالته الوقوف عليها دليل على إباحة ذلك مطلقا خلافا لمن كرهه، ويحتمل أن يكون ذلك مقصورا على ما هو قربة دون غيره من المباح وعلى ما خف أمره دون الأحمال الثقال والمحامل الثقيلة بالركبان المتعددة لما فيه من إتعاب الحيوان من غير ضرورة (وأردف أسامة) أى ابن زيد، وفى مسلم وغيره «أردف أسامة خلفه» وكذا هو فى المصابيح، وسقط لفظ «خلفه» من جميع نسخ المشكاة. قال النووى: فيه جواز الإرداف إذا كانت الدابة مطيقة، وقد تظاهرت به الأحاديث. وقال الطبرى: فى إردافه ﷺ أسامة رخصة فى ركوب اثنين على بعير واحد، وأن ذلك لا ينقص من منصب الجليل شيئا، وبيان فضل أسامة بتخصيصه بذلك دون من حضره فى ذلك الوقت، وكذلك فضل الفضل فى إردافه فى ثانى الحال، وفضل على باستنابته فى النحر وبإشراكه فى هديه (ودفع) أى ابتدأ السير ودفع نفسه ونحاها أو دفع ناقته وحملها على السير، قاله الجزرى. وقال السيوطى: أى خرج من عرفات، وفى رواية «أفاض وعليه السكينة» وفى مسلم «ودفع رسول الله ﷺ وقد شنق (بفتح الشين المعجمة والنون المخففة بقاف أى ضم وضيق) للقصواء الزمام (يعنى ضم رأسها إليه وبالغ فى الضم، يقال شنق لها وأشنق) حتى أن رأسها ليصيب مورك رحله (بفتح الميم وسكون الواو وكسر الراء هو الموضع الذى يثنى الراكب رجله عليه قدام واسطة الرحل إذا مل من الركوب، وقال عياض: هو بفتح الراء وهو قطعة أدم محشوة تجعل فى مقدم الرحل شبه المخدة الصغيرة يضع الراكب رجليه عليها متوركا ليستريح من وضعهما فى الركاب، أراد أنه قد بالغ فى جذب رأسها إليه ليكفها عن السير، ورحله بفتح الراء وسكون الحاء المهملة. قال القسطلانى: وفى نسخة لمسلم «رجله» بكسر الراء بعدها جيم. قال النووى: وفى هذا استحباب الرفق فى السير من الراكب بالمشاة وبأصحاب الدواب الضعيفة) ويقول بيده اليمنى (أى يشير بها) أيها الناس السكينة السكينة (بالنصب أى الزموا السكينة وهى الرفق والطمأنينة وعدم الزحمة، فالنصب على الإغراء. قال النووى: فيه أن السكينة فى الدفع من عرفات سنة، فإذا وجد فرجة يسرع كما ثبت فى الحديث الآخر) كلما أتى حبلا من الحبال (بالحاء المهملة المكسورة جمع حبل وقد تقدم معناه) أرخى لها قليلا (أى أرخى للقصواء الزمام إرخاء قليلا أو زمانا قليلا) حتى تصعد (بفتح التاء المثناة فوق من صعد، وروى بضمها من أصعد، يقال: صعد فى الجبل وأصعد فى الأرض لا غير أى ذهب وسار، ومنه قوله تعالى ﴿إذ تصعدون - ٣: ١٥٣﴾ (حتى أتى المزدلفة) أصله مزتلفة فأبدل من التاء دال لقرب المخرج وهى موضع بين عرفة ومنى وكلها من الحرم، وهى المسماة بجمع - بفتح الجيم وسكون الميم وعين مهملة، وسميت جمعا لأن آدم وحواء عليهما السلام بعد ما أهبطا إلى الأرض كل واحد فى موضع اجتمعا به، وقيل: لأنه يجمع فيها بين صلاتين المغرب والعشاء. وقيل: لأن الناس يجتمعون فيها، وسميت بالمزدلفة لذلك أيضا من الازدلاف وهو الاجتماع، وقيل:

فصلى بها المغرب والعشاء،

لأنهم يزدلفون إلى الله تعالى أي يتقربون إليه بالوقوف بها. وقيل لأن آدم أزلف إلى حواء بها أي دنا وقرب منها. والازدلاف الاقتراب والتقرب والزلفة والزلفى القربة. وقيل لاقترابهم فيها من منى، يقال «له زلفى عند فلان» أي قربى منه. وقال النووي: المزدلفة من التزلف والازدلاف وهو التقرب، لأن الحجاج إذا أفاضوا من عرفات ازدلفوا إليها أي مضوا إليها وتقربوا منها، وقيل سميت بذلك لمجئ الناس إليها في زلف من الليل أي ساعات. قال: والمزدلفة كلها من الحرم، وحدها ما بين مازمي عرفة ووادي محسر، وليس هذان الحدان منها. ويدخل في المزدلفة جميع تلك الشعاب والجبال الداخلة في الحد المذكور. قال الشاه ولي الله الدهلوي: إنما دفع ﷺ من عرفات بعد الغروب ردا لتحريف الجاهلية. فإنهم كانوا لا يدفعون إلا قبل الغروب، ولأن قبل الغروب غير مضبوط وبعد الغروب أمر مضبوط، وإنما يؤمر في مثل ذلك اليوم بالأمر المضبوط. قال: والسر في المبيت بمزدلفة أنه كان سنة قديمة فيهم، ولعلهم اصطلحوا عليها لما رأوا من أن للناس اجتماعا لم يعهد مثله في غير هذا الموطن، ومثل هذا مظنة أن يزاحم بعضهم بعضا ويحطم بعضهم بعضا. وإنما براحهم بعد المغرب، وكانوا طول النهار في تعب يأتون من كل فج عميق فلو تجشموا أن ياتوا منى والحال هذه لتعبوا (فصلى بها المغرب والعشاء) أي جمع بينهما في وقت العشاء. قال المحب الطبري: وهذا الجمع سنة بإجماع من العلماء، وإنما اختلفوا فيما لو صلى كل صلاة في وقتها فعند أكثر العلماء يجوز. وقال الثوري وأصحاب الرأي: إن صلى المغرب دون مزدلفة فعليه الإعادة، وجوزوا في الظهر والعصر أن يصلي كل صلاة في وقتها مع كراهية ـ انتهى. وقال الرافعي: لو انفرد بعضهم في الجمع بعرفة أو بمزدلفة أو صلى إحدى الصلاتين مع الإمام والأخرى وحده جاز. ويجوز أن يصلي المغرب بعرفة أو في الطريق، وقال أبو حنيفة لا يجوز ويجب الجمع بمزدلفة ـ انتهى. وقال النووي: في الحديث أن السنة للدافع من عرفات أن يؤخر المغرب إلى وقت العشاء، ويكون هذا التأخير بنية الجمع ثم يجمع بينهما في المزدلفة في وقت العشاء وهذا مجمع عليه، لكن مذهب أبي حنيفة وطائفة أنه يجمع بسبب النسك، ويجوز لأهل مكة والمزدلفة ومنى وغيرهم. والصحيح عند أصحابنا أنه جمع بسبب السفر فلا يجوز إلا لمسافر سفرا يبلغ به مسافة القصر، وللشافعي قول ضعيف أنه يجوز الجمع في كل سفر وإن كان قصيرا، وقال بعض أصحابنا هذا الجمع بسبب النسك كما قال أبو حنيفة. قال أصحابنا ولو جمع بينهما في وقت المغرب في أرض عرفات أو في الطريق أو في موضع آخر أو صلى كل واحدة في وقتها جاز جميع ذلك لكنه خلاف الأفضل، هذا مذهبنا وبه قال جماعات من الصحابة والتابعين، وقاله الأوزاعي وأبو يوسف وأشهب وفقهاء أصحاب الحديث. وقال أبو حنيفة وغيره من الكوفيين: يشترط أن يصليهما بالمزدلفة ولا يجوز قبلها. وقال مالك: لا يجوز أن يصليهما قبل المزدلفة إلا من به أو بدابته عذر فله أن يصليهما قبل المزدلفة بشرط كونه بعد مغيب الشفق ـ انتهى.

بأذان واحد وإقامتين ،

قلت : مذهب الحنفية على ما ذكره أصحابهم أنه يعيد مغربا أداه فى الطريق أو عرفات ما لم يطلع الفجر ، هذا قول أبي حنيفة ومحمد ، وقال أبو يوسف يجزئه وقد أساء. واستدل لأبي يوسف بأنه أداها فى وقتها فلا تجب إعادتها كما بعد طلوع الفجر إلا أن التأخير من السنة فيصير مسيئا بتركه ، واستدل لهما بحديث أسامة «الصلاة أمامك» معناه وقت الصلاة ، قالوا وبه يفهم وجوب التأخير ، وإنما وجب ليمكنه الجمع بين الصلاتين بالمزدلفة فكان عليه الإعادة ما لم يطلع الفجر ليصير جامعا بينهما، وإذا طلع الفجر لا يمكنه الجمع فتسقط الإعادة ـ انتهى. وقال الجمهور : معنى قوله «الصلاة أمامك» أى موضع صلاة المغرب والعشاء أمامك وهو المزدلفة ، وهو محمول عندهم على الأولوية (بأذان واحد وإقامتين) قال النووى: فيه أنه يصلى صلاة المغرب والعشاء فى وقت العشاء بأذان للأولى وإقامتين لكل واحدة إقامة، وهذا هو الصحيح عند أصحابنا ، وبه قال أحمد وأبو ثور وابن الماجشون المالكى والطحاوى الحنفى. وقال مالك: يؤذن ويقيم للأولى ويؤذن ويقيم أيضا للثانية ، وهو محكى عن ابن عمر وابن مسعود، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف : بأذان واحد وإقامة واحدة ، وللشافعى وأحمد قول أنه يصلى كل واحدة بإقامتها بلا أذان . وقال الثورى : يصليهما جميعا بإقامة واحدة وهو يحكى أيضا عن ابن عمر ـ انتهى. وقال الزبيدى فى شرح الإحياء بعد ذكر حديث جابر الطويل عند مسلم أن النبي ﷺ صلى بالمزدلفة المغرب والعشاء بأذان واحد وإقامتين ما نصه : وهو قول أحمد وأصح قولى الشافعى وغيرهما من العلماء ، وبه قال زفر من أصحابنا واختاره الطحاوى ، ورجحه ابن الهمام، واستدلوا بحديث جابر هذا. وقال أبو حنيفة : بأذان واحد وإقامة واحدة لما أخرج أبو داود من حديث أشعث بن أبي الشعثاء عن أبيه ، قال : أقبلت مع ابن عمر من عرفات إلى المزدلفة فأذن وأقام أو أمر إنسانا فأذن وأقام فصلى بنا المغرب ثلاث ركعات ثم التفت إلينا فقال : الصلاة ، فصلى بنا العشاء ركعتين ، فقيل له فى ذلك ، فقال : صليت مع النبي ﷺ هكذا. وأخرج الطبرانى عن أبي أيوب الأنصارى أن النبي ﷺ جمع بين المغرب والعشاء بالمزدلفة بأذان واحد وإقامة واحدة ، ثم ذكر الزبيدى ما رواه مسلم من حديث ابن عمر فى الجمع بين الصلاتين بإقامة واحدة ، وما رواه أبو الشيخ من حديث ابن عباس كذلك. قال ابن الهمام : فقد علمت ما فى هذا من التعارض فإن لم يرجح ما اتفق عليه الصحيحان على ما انفرد به مسلم وأبو داود حتى تساقطا ، كان الرجوع إلى الأصل يوجب تعدد الإقامة بتعدد الصلاة كما فى قضاء الفوائت بل أولى لأن الصلاة الثانية هنا وقتية ، فإذا أقيم للأولى المتأخرة عن وقتها المعهود كانت الحاضرة أولى أن يقام لها بعدها . وقال مالك : بأذانين وإقامتين ، واحتج بفعل ابن مسعود أخرجه أحمد والبخارى وابن أبي شيبة ، ولفظ الأخير «فلما أتى جمعا أذن وأقام فصلى المغرب ثلاثا ثم تعشى ثم أذن وأقام فصلى العشاء ركعتين» ومنهم من قال : يجمع بينهما بإقامتين دون أذان واحتجوا بما رواه البخارى عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ صلى المغرب والعشاء بجمع ، كل واحدة بإقامة ولم يسبح بينهما ولا على أثر كل

ولم يسبح بينهما شيئا،

واحدة منهما، وأخرجه أبو داود وقال: ولم يناد فى الأولى. وفى رواية عنده أيضا «ولم يناد فى واحدة منهما» وحكى البغوى والمنذرى أن هذا قول الشافعى وإسحاق بن راهويه، وحكى غيرهما أن أصح قولى الشافعى أنه يجمع بينهما بأذان وإقامتين ومنهم من قال: بإقامة واحدة دون أذان، ودليلهم ما رواه الشيخان والنسائى عن ابن عمر أنه صلى بجمع المغرب والعشاء بإقامة واحدة ثم انصرف فقال هكذا صلى بنا رسول الله ﷺ فى هذا المكان. وأخرجه أبو داود وزاد بعد قوله «بإقامة واحدة» «ثلاثا واثنتين» وبه قال سفيان الثورى وقال: أيهما فعلت أجزاك. قال المحب الطبرى بعد ذكر هذه الروايات ما لفظه: وهذه الأحاديث المختلفة فى هذا الباب توهم التضاد والتهافت، وقد تعلق كل من قال بقول منها بظاهر ما تضمنه ويمكن الجمع بين أكثرها فنقول قوله «بإقامة واحدة» أى لكل صلاة أو على صفة واحدة لكل منهما، ويتأيد برواية من صرح بإقامتين، ثم نقول: المراد بقول من قال كل واحدة بإقامة، أى ومع إحداهما لأذان، تدل عليه رواية من صرح بأذان وإقامتين، وأما قول ابن عمر لما فرغ من المغرب «الصلاة» قد يوهم الاكتفاء بذلك دون إقامة، ويتأيد برواية من روى أنه صلاهما بإقامة واحدة، فنقول: يحتمل أنه قال «الصلاة» تنبيها لهم عليها لئلا يشتغلوا عنها بأمر آخر، ثم أقام بعد ذلك أو أمر بالإقامة، وليس فى الحديث أنه اقتصر على قوله الصلاة ولم يقم، ونقول: العمدة من هذه الأحاديث كلها حديث جابر دون سائر الأحاديث، لأن من روى أنه جمع بإقامة معه زيادة علم على من روى الجمع دون أذان ولا إقامة، وزيادة الثقة مقبولة، ومن روى بإقامتين فقد أثبت ما لم يثبته من روى بإقامة فقضى به عليه، ومن روى بأذان وإقامتين وهو حديث جابر وهو أتم الأحاديث فقد أثبت ما لم يثبته من تقدم ذكره فوجب الأخذ به والوقوف عنده، ولو صح حديث مسند عن رسول الله ﷺ بمثل حديث ابن مسعود الذى أخذ به مالك من أذانين وإقامتين لوجب المصير إليه لما فيه من إثبات الزيادة، ولكن لا سبيل إلى التقدم بين يدى الله ورسوله ولا إلى الزيادة على ما صح عنه ﷺ ـ انتهى. وقال ابن حزم: وأشد الاضطراب فى ذلك عن ابن عمر فإنه روى عنه من عمله الجمع بينهما بلا أذان ولا إقامة، وروى عنه أيضا بإقامة واحدة، وروى عنه موقوفا بأذان واحد وإقامة واحدة، وروى عنه مسندا الجمع بينهما بإقامتين، وروى عنه مسندا بأذان واحد وإقامة واحدة ـ انتهى. وقد ظهر مما ذكرنا من كلام الزيدى وابن الهمام والطبرى وابن حزم أن الروايات فى هذا الباب مختلفة جدا وقد تقدم وجه التطبيق والجمع بينها ورجحان وحدة الأذان وتعدد الإقامة فى الجمع بين الصلاتين بالمزدلفة (ولم يسبح بينهما شيئا) أى لم يصل بين المغرب والعشاء شيئا من النوافل والسنن. والنافلة تسمى سبحة لاشتمالها على التسبيح ففيه الموالاة بين الصلاتين المجموعتين. وقد ورد الفصل بينهما بإناخة كل إنسان بعيره فى حديث أسامة عند الشيخين وهذا لا ينافى الموالاة. وأما سنة المغرب

ثم اضطجع حتى طلع الفجر ، فصلى الفجر حين تبين له الصبح بأذان وإقامة ، ثم ركب القصواء حتى أتى المشعر الحرام ،

وراتبة العشاء فلم يرد ذكرها فى حديث خلافا لما هو المعتمد عند الحنفية (ثم اضطجع) أى للنوم تقوية للبدن ورحمة للأمة ، لأن فى نهاره عبادات كثيرة يحتاج إلى النشاط فيها (حتى طلع الفجر) قال فى المواهب وشرحه : وترك عليه السلام قيام الليل تلك الليلة ونام حتى أصبح لما تقدم له من الأعمال بعرفة من الوقوف من الزوال إلى ما بعد الغروب ، واجتهاده عليه السلام فى الدعاء وسيره بعد الغروب إلى المزدلفة ، واقتصر فيها على صلاة المغرب والعشاء قصرا لها وجمعا لهما جمع تأخير ، ورقد بقية ليله مع كونه عليه السلام كان يقوم الليل حتى تورمت قدماه ، ولكنه أراح نفسه الشريفة لما تقدم فى عرفة من التعب ، وقد قال : إن لجسدك عليك حقا . ولما هو بصدده يوم النحر من كونه نحر بيده الشريفة ثلاثا وستين بدنة ، وباقى المائة نحره على ، وذهب إلى مكة لطواف الإفاضة ورجع إلى منى ـ انتهى . قال القارى : ثم المبيت عندنا سنة وعليه بعض المحققين من الشافعية ، وقيل واجب ، وهو مذهب الشافعى ، وقيل ركن لا يصح الحج إلا به كالوقوف بعرفة وعليه جماعة من الأجلة . وقال مالك : النزول واجب والمبيت سنة ، وكذا الوقوف بعده ثم المبيت بمعظم الليل ، والصحيح أنه بحضور لحظة بالمزدلفة ـ انتهى . وقال النووى : المبيت بمزدلفة ليلة النحر بعد الدفع من عرفات نسك ، وهذا مجمع عليه ، لكن اختلف العلماء هل هو واجب أم ركن أم سنة ؟ والصحيح من قولى الشافعى أنه واجب ، لو تركه أثم وصح حجه ولزمه دم . والثانى أنه سنة لا إثم فى تركه ولا يجب فيه دم ولكن يستحب . وقال جماعة من أصحابنا : هو ركن لا يصح الحج إلا به كالوقوف بعرفات ، قاله من أصحابنا ابن بنت الشافعى وأبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة ، وقاله خمسة من أئمة التابعين وهم علقمة والأسود والشعبى والنخعى والحسن البصرى ، والله أعلم . والسنة أن يبقى بالمزدلفة حتى يصلى بها الصبح إلا الضعفة ، فالسنة لهم الدفع قبل الفجر كما سيأتى فى موضعه وفى أقل المجزئ من هذا المبيت ثلاثة أقوال عندنا ، الصحيح : ساعة فى النصف الثانى من الليل ، والثانى : ساعة فى النصف الثانى أو بعد الفجر قبل طلوع الشمس ، والثالث : معظم الليل (فصلى الفجر حين تبين له الصبح) أى ظهر له . قال النووى : فيه أن السنة أن يبالغ بتقديم صلاة الصبح فى هذا الموضع ويتأكد التبكير بها فى هذا اليوم أكثر من تأكده فى سائر السنة للاقتداء برسول الله ﷺ ، ولأن وظائف هذا اليوم كثيرة ، فسن المبالغة بالتبكير للصبح ليتسع الوقت للوظائف (ثم ركب القصواء حتى أتى المشعر الحرام) زاد فى رواية أبى داود وابن ماجه وابن الجارود والبيهقى «فرقى عليه» والمشعر بفتح الميم والعين كما فى القرآن ، وقيل : بكسر الميم ، موضع خاص من المزدلفة ، سمى بالمشعر لأنه معلم للعبادة ، والحرام لأنه من الحرم أو لحرمته . قال النووى : المشعر بفتح الميم هذا هو الصحيح وبه جاء القرآن ، وتظاهرت

....

به روايات الحديث ، ويقال أيضا بكسر الميم ، والمراد به هنا قزح بضم القاف وفتح الزاى وبحاء مهملة وهو جبل معروف فى المزدلفة ، وهذا الحديث حجة الفقهاء فى أن المشعر الحرام هو قزح ، وقال جماهير المفسرين وأهل السير والحديث : المشعر الحرام جميع المزدلفة ـ انتهى. وقال المحب الطبرى (ص ١٢٦) : فى قوله «حتى أتى المشعر الحرام» حجة لمن قال : المشعر الحرام هو الجبل الصغير المعروف بالمزدلفة يقال له قزح ، والأفصح فى المشعر فتح الميم ، وأكثر كلام العرب بكسرها ، ولا نعرف الكسر فى القراءة إلا شاذا ـ انتهى. وقد روى الشيخان من حديث جابر أن النبي ﷺ وقف بالمزدلفة وقال : وقفت ههنا ومزدلفة كلها موقف. وروى أبو داود والترمذى وصححه من حديث على أن النبي ﷺ لما أصبح بجمع أتى قزح فوقف عليه ، وقال : هذا قزح وهو الموقف وجمع كلها موقف. وروى سعيد بن منصور من حديث ابن عمر : أنه رأى ناسا يزدحمون على الجبل الذى يقف عليه الامام ، فقال : يا أيها الناس ! لا تشقوا على أنفسكم ، ألا إن ما ههنا مشعر كله. وعنه قال : المشعر الحرام المزدلفة كلها ، أخرجه أبو ذر ، ذكر هذه الأحاديث الطبرى (ص ٣٧٩) ثم قال : حديث ابن عمر هذا مصرح بأن المشعر الحرام هو المزدلفة ، وكذلك تضمنه كثير من كتب التفسير فى قوله تعالى : ﴿فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام ـ ٢ : ١٩٨) وحديث على وجابر يدلان على أن قزح هو المشعر الحرام وهو المعروف فى كتب الفقه ، فتعين أن يكون فى أحدهما حقيقة وفى الآخر مجازا ، دفعا للاشتراك ، إذ المجاز خير منه ، فترجح احتماله عند التعارض فيجوز أن يكون حقيقة فى قزح ، فيجوز إطلاقه على الكل لتضمنه إياه ، وهو أظهر الاحتمالين فى الآية ، فإن قوله تعالى «عند المشعر الحرام» يقتضى أن يكون الوقوف فى غيره وتكون المزدلفة كلها عنده ، لما كانت كالحريم له ، ولو أريد بالمشعر الحرام المزدلفة لقال : فى المشعر الحرام ، ويجوز أن يكون حقيقة فى المزدلفة كلها ، وأطلق على قزح وحده تجوزا لاشتمالها عليه ، وكلاهما وجهان من وجوه المجاز ، أعنى إطلاق اسم الكل على البعض ، وبالعكس . وهذا القائل يقول : حروف المعانى يقوم بعضها مقام بعض ، فقامت «عند» مقام «فى» ومنه «ولهم اللعنة» أى عليهم ، وفى الحديث والأثر ما يصدق كل واحد من الاحتمالين ، وقزح موضع من المزدلفة وهو موقف قريش فى الجاهلية ، إذ كانت لا تقف بعرفة. وقال الجوهرى : قزح اسم جبل بالمزدلفة. قال الطبرى : وقد بنى عليه بناء ، فمن تمكن من الرقى عليه رقى ، وإلا وقف عنده مستقبل القبلة ، فيدعو ويكبر ويهلل ويوحد ويكثر من التلبية إلى الإسفار ، ولا ينبغى أن يفعل ما تطابق عليه الناس اليوم من النزول بعد الوقوف من درج فى وسطه ضيقة يزدحم الناس على ذلك حتى يكاد يهلك بعضهم بعضا ، وهو بدعة شنيعة بل يكون نزوله من حيث رقيه من الدرج الظاهرة الواسعة . وقد ذكر ابن الصلاح فى منسكه : أن قزح جبل صغير آخر المزدلفة ، ثم قال أى ابن الصلاح بعد ذلك : وقد استبدل الناس بالوقوف على الموضع الذى ذكرناه الوقوف على بناء مستحدث فى وسط المزدلفة ، ولا تتأدى به هذه

فاستقبل القبلة فدعاه وكبره وهلله ووحده، فلم يزل واقفا حتى أسفر جدا،

السنة، هذا آخر كلامه، والظاهر أن البناء إنما هو على الجبل كما تقدم ذكره، ولم أر ما ذكره لغيره - انتهى كلام الطبرى. (فاستقبل القبلة) يعنى الكعبة (فدعاه) وفى لفظ «فحمد الله» أخرجه أبو داود وابن ماجه وابن الجارود والبيهق. قال المحب الطبرى: يستحب للحاج أن يدعو بدعاء ابن عمر المتقدم فى فصل ركعتى الطواف وبعد السعى، يريد بذلك ما رواه أبو ذر عن ابن عمر أنه كان إذا قدم حاجا طاف بالبيت سبوعا ثم صلى ركعتين يطيل فيهما الجلوس فيكون جلوسه أطول من قيامه لمدحه ربه وطلبه حاجته، يقول مرارا: اللهم اعصمنى بدينك وطاعتك وطواعية رسولك، اللهم جنبنى حدودك، اللهم اجعلنى ممن يحبك، ويحب ملائكتك، ويحب رسلك، ويحب عبادك الصالحين. اللهم حببنى إليك وإلى ملائكتك وإلى رسلك وإلى عبادك الصالحين. اللهم يسرنى لليسرى، وجنبنى العسرى، واغفرلى فى الآخرة والأولى. اللهم اجعلنى أوف بعهدك الذى عاهدت عليه واجعلنى من أئمة المتقين ومن ورثة جنة النعيم، واغفرلى خطيئتى يوم الدين، وكان يقول ذلك على الصفا والمروة وبعرفات وبجمع وعلى الجمرتين وفى الطواف. قال الطبرى: وفى رواية بعد قوله «واغفرلى خطيئتى يوم الدين»: اللهم إنك قلت: ادعونى استجب لكم وإنك لا تخلف الميعاد، اللهم إذ هديتنى للإسلام فلا تنزعنى منه ولا تنزعه منى حتى تتوفانى عليه وقد رضيت عنى، اللهم لا تقدمنى لعذاب ولا تؤخرنى لسئ العيش. أخرجه سعيد بن منصور، وأخرج مالك طرفا منه، وأخرجه بكماله ابن المنذر (وكبره) أى قال: الله أكبر (وهلله) أى قال: لا إله إلا الله (ووحده) أى قال: لا إله إلا الله وحده لا شريك له إلخ. فالنبى ﷺ أحق من يعمل بقوله تعالى: ﴿فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم - ٢ : ١٩٨﴾ (فلم يزل واقفا) فيه أن الوقوف على قزح من مناسك الحج وهذا لا خلاف فيه. قال الشاه ولى الله الدهلوى: وإنما شرع الوقوف بالمشعر الحرام لأنه كان أهل الجاهلية يتفاخرون ويتراؤن فأبدل من ذلك إكثار ذكر الله ليكون كابحا عن عادتهم ويكون التنويه بالتوحيد فى ذلك الموطن كالمنافسة، كأنه قيل: هل يكون ذكركم الله أكثر أو ذكر أهل الجاهلية مفاخرهم أكثر؟ (حتى أسفر جدا) أى أضاء الفجر إضاءة تامة، فالضمير فى أسفر يعود إلى الفجر المذكور أولا، وقوله «جدا» بكسر الجيم أى إسفارا بليغا. قال المحب الطبرى: هذا كله السنة فى المبيت بالمزدلفة، وعليه اعتمد من أوجب ذلك. وقال أبو حنيفة: إذا لم يكن بها بعد طلوع الفجر لزمه دم إلا لعذر من ضعف أو غيره، فإن كان بها أجزأه وإن لم يكن قبله، وهو ظاهر ما نقله البغوى عن مالك وأحمد، وفى وجوب المبيت عندنا قولان الأصح وجوبه، والمعتمد فيه أدنى جزء بعد نصف الليل إلى طلوع الفجر هذا هو المشهور، وللشافعى قول آخر «إلى طلوع الشمس» فمن كان بها فيه فلا شئ عليه وإن لم يكن قبله، ومن دفع قبله فعليه دم على الأصح - انتهى. وقال ابن عابدين: الوقوف عند المشعر الحرام واجب عندنا لا سنة

فدفع قبل أن تطلع الشمس، وأردف الفضل بن عباس، حتى أتى بطن محسر فحرك قليلا،

والبيتوتة بمزدلفة سنة مؤكدة إلى الفجر لا واجبة خلافا للشافعي فيهما كما فى اللباب (فدفع) أى ذهب إلى منى (قبل أن تطلع الشمس) هـذا صريح فى أنه ﷺ ذهب إلى منى قبل طلوع الشمس، وبه أخذ الجمهور. قال النووى: قال ابن مسعود وابن عمر وأبو حنيفة والشافعى وجماهير العلماء: لا يزال واقفا فيه يدعو ويذكر حتى يسفر الصبح جدا كما فى الحديث. وقال مالك: يدفع منه قبل الإسفار. وقال الطبرى: قال أهل العلم: وهذه سنة الإسلام أن يدفع من المزدلفة عند الإسفار قبل طلوع الشمس. قال طاوس: كان أهل الجاهلية يدفعون من عرفة قبل أن تغيب الشمس ومن المزدلفة بعد أن تطلع الشمس، ويقولون: أشرق ثبير كيما نغير، فأخر الله هذه وقدم هذه. قال الشافعى: يعنى قدم المزدلفة قبل أن تطلع الشمس وأخر عرفة إلى أن تغيب الشمس (وأردف الفضل بن عباس) أى بدل أسامة (حتى أتى بطن محسر) بضم الميم وفتح الحاء وكسر السين المشددة المهملتين، اختلفوا فى محسر فقيل: هو واد بين مزدلفة ومنى. قال ابن القيم: ومحسر برزخ بين منى ومزدلفة لا من هذه ولا من هذه. وقيل: ما صب منه فى المزدلفة فهو منها وما صب منه فى منى فهو منها، وصوبه بعضهم. وقد جاء «ومزدلفة كلها موقف إلا بطن محسر» فيكون على هذا قد أطلق بطن محسر، والمراد منه ما خرج من مزدلفة، وإطلاق اسم الكل على البعض جائز مجازا شائعا. وقال الطحاوى: ليس وادى محسر من منى ولا من المزدلفة، فالاستثناء فى قوله «إلا وادى محسر» منقطع، قال الطبرى: سمى بذلك لأنه حسر فيـه فيل أصحاب الفيل أى أعيي، وقيل: لأنه يحسر سالكيهم ويتعبهم، يقال حسرت الناقة أتعبتها، وأهل مكة يسمون هذا الوادى وادى النار، يقال: إن رجلا اصطاد فيه فنزلت نار فأحرقته (فحرك قليلا) أى حرك ناقته وأسرع السير قليلا. قال النووى: هى سنة من سنن السير فى ذلك الموضع. قال أصحابنا: يسرع الماشى ويحرك الراكب دابته فى وادى محسر ويكون ذلك قدر رمية بحجر - انتهى. قال الشافعى فى الأم: وتحريكه ﷺ الراحلة فيه يجوز أن يكون فعل ذلك لسعة الموضع. قال الطبرى: وهكذا كل من خرج من مضيق فى فضاء جرت العادة بتحريكه فيه، وقيل يجوز أن يكون فعله لأنه ماوى الشياطين. وقيل لأنه كان موقفا للنصارى فاستحب الإسراع فيه. وقال الأسنوى: وظهر لى معنى آخر فى حكمة الإسراع وهو أنه مكان نزل فيه العذاب على أصحاب الفيل القاصدين هدم البيت فاستحب فيـه الإسراع لما ثبت فى الصحيح أمـره المار على ديار ثمود ونحوهم بذلك. قال ابن القيم: وهـذه كانت عادته ﷺ فى المواضع التى نزل فيها بأس الله بأعدائه وكذلك فعل فى سلوكه الحجر وديار ثمود، تقنع بثوبه وأسرع السير - انتهى. وقال الشاه ولى الله الدهلوى: إنما أوضع بالمحسر لأنه محل هلاك أصحاب الفيل فمن شأن من خاف الله وسطوته أن يستشعر الخوف فى ذلك الموطن ويهرب من الغضب، ولما

ثم سلك الطريق الوسطى التى تخرج على الجمرة الكبرى، حتى أتى الجمرة التى عند الشجرة ، فرماها

كان استشماره أمرا خفيا ضبط بفعل ظاهر مذكر له منبه للنفس عليه - انتهى. قال الزرقانى : وهذا الجواب أى ما قاله الطبرى وابن القيم والأسنوى فى وجه التسمية بمحسر وفى حكمة الإسراع فيه مبنى على قول الأصح خلافه ، وهو أن أصحاب الفيل لم يدخلوا الحرم وإنما أهلكوا قرب أوله. وقال القارى: المرجح عند غير هؤلاء أنهم لم يدخلوه، وإنما أصابهم العذاب قبيل الحرم قرب عرفة فلم ينج منهم إلا واحد أخبر من وراءهم (ثم سلك الطريق الوسطى) وهى غير طريق ذهابه إلى عرفات ، وذلك كان بطريق ضب ، وهذا طريق المازمين وهما جبلان. قال النووى : فيه أن سلوك هذا الطريق فى الرجوع من عرفات سنة وهو غير الطريق الذى ذهب فيه إلى عرفات. وهذا معنى قول أصحابنا يذهب إلى عرفات فى طريق ضب ، ويرجع فى طريق المازمين ليخالف الطريق تفاولا بتغير الحال كما فعل ﷺ فى دخول مكة حين دخلها من الثنية العليا وخرج من الثنية السفلى ، وخرج إلى العيد فى طريق ورجع فى طريق آخر وحول رداءه فى الاستسقاء (التى تخرج) وفى رواية النسائى وأبى داود والدارمى وابن ماجه وابن الجارود والبيهقى «التى تخرجك» (على الجمرة الكبرى) قال النووى : الجمرة الكبرى هى جمرة العقبة وهى الجمرة التى عند الشجرة (حتى أتى) عطف على سلك أى حتى وصل (الجمرة التى عند الشجرة) أى جمرة العقبة ، هذا يدل على أنه كان إذ ذاك هناك شجرة (فرماها) أى ضحى كما فى رواية. اعلم أنه ذكر الغزالى فى الإحياء ما يدل على أن رمى الجمار أمر تعبدى والعقل والنفس معزولان فيه كغالب أعمال الحجاج ، وهو الذى صرح به العارفون فى كتبهم ، وربما يفهم منه أنه غير معقول المعنى ، وليس إلا التعبد والتشبه بإبراهيم عليه السلام فقط. قال الزبيدى متعقبا على كلام الغزالى : وهو ليس على ظاهره ، فإن رمى الجمار اعتبارا لأهله فى سياقه غموض ودقة ، ثم ذكره على سبيل الإجمال. من شاء الوقوف عليه فليرجع إلى شرح الإحياء. وقال الشاه ولى الله الدهلوى : والسر فى رمى الجمار ما ورد فى نفس الحديث من أنه إنما جعل لإقامة ذكر الله عز وجل ، وتفصيله أن أحسن أنواع توقيت الذكر وأكملها وأجمعها لوجوه التوقيت أن يوقت بزمان وبمكان ويقام معه ما يكون حافظا لعدده محققا لوجوده على رؤس الأشهاد حيث لا يخفى شىء ، وذكر الله نوعان : نوع يقصد به الإعلان بانقياده لدين الله ، والأصل فيه اختيار مجامع الناس دون الإكثار ، ومنه الرمى ، ولذلك لم يؤمر بالإكثار هناك ، ونوع يقصد به انصباغ النفس بالتطلع للجبروت ، وفيه الإكثار ، وأيضا ورد فى الأخبار ما يقتضى أنه سنة سنها إبراهيم عليه السلام حين طرد الشيطان ، ففى حكاية مثل هذا الفعل تنبيه للنفس أى تنبيه - انتهى. قال النووى : فى الحديث أن السنة للحاج إذا دفع من مزدلفة فوصل منى أن يبدأ بجمرة العقبة ولا يفعل شيئا قبل رميها ، ويكون ذلك قبل نزوله. وأما حكم الرمى فالمشروع منه يوم النحر رمى جمرة العقبة لا غير بإجماع المسلمين وهو نسك بإجماعهم. ومذهبنا أنه

بسبع حصيات ، يكبر مع كل حصاة منها ، مثل حصى الخذف ،

واجب ليس بركن ، فإن تركه حتى فاتته أيام الرمي عصى ولزمه دم وصح حجه ، وقال مالك يفسد حجه (بسبع حصيات) فيه أن الرمي بسبع حصيات. قال النووي : ويجب رميها بسبع حصيات ، فلو بقيت منهن واحدة لم يكفه الست ـ انتهى . وعند الحنفية إذا ترك أكثر السبع لزمه دم كما لو لم يرم أصلا ، وإن ترك أقل منه كثلاث فما دونها فعليه لكل حصاة صدقة ولا يشترط الموالاة بين الرميات بل يسن ويكره تركها . قال النووي : ولا يجوز عند الشافعي والجمهور الرمي بالكحل والزرنيخ والذهب والفضة وغير ذلك مما يسمى حجرا وجوزه أبو حنيفة بكل ما كان من أجزاء الأرض أي من جنسها كالحجر والمدر والتين والمغرة ، وكل ما يجوز التيمم به (يكبر مع كل حصاة منها) قال النووي : فيه أنه يسن التكبير مع كل حصاة ، وفيه أنه يجب التفريق بين الحصيات فيرميهن واحدة واحدة ، فإن رمى السبعة رمية واحدة حسب ذلك كله حصاة واحدة عندنا وعند الأكثرين ، وموضع الدلالة لهذه المسألة قوله «يكبر مع كل حصاة» فهذا تصريح بأنه رمى كل حصاة وحدها مع قوله ﷺ في الحديث الآتي بعد هذا في أحاديث الرمي «لتأخذوا عني مناسككم» انتهى . (مثل حصى الخذف) بفتح الخاء وسكون الذال المعجمتين . قال في النهاية : الخذف هو رميك حصاة أو نواة تأخذها بين سبابتيك وترمي بها . والمراد بيان مقدار الحصى التي يرمى بها في الصغر والكبر ، وفسروا حصى الخذف بقدر حبة الباقلاء . قال النووي : فيه أن قدر الحصيات بقدر حصى الخذف وهو نحو حبة الباقلاء ، وينبغي أن لا يكون أكبر ولا أصغر ، فإن كان أكبر أو أصغر أجزأه بشرط كونه حجرا . وقال المحب الطبري : قال عطاء بن أبي رباح حصى الخذف مثل طرف الإصبع . وقال الشافعي : هو أصغر من الأنملة طولا وعرضا ، ومنهم من قال كقدر النواة ومنهم من قال بقدر الباقلاء ، وفيه تنبيه على استحباب الرمي بذلك ـ انتهى . وقوله «مثل حصى الخذف» هكذا في جميع النسخ من المشكاة والمصابيح ، وهكذا وقع عند بعض رواة مسلم وكذا رواه أبو داود والبيهقي ، ووقع في أكثر نسخ مسلم «يكبر مع كل حصاة منها حصى الخذف» أي بغير لفظة مثل ، وكذا وقع عند ابن الجارود وكذا نقله المحب الطبري . قال الطيبي : حصى الخذف بدل من الحصيات . وقال النووي : هكذا هو في النسخ ، وكذا نقله القاضي عياض عن معظم النسخ . قال : وصوابه «مثل حصى الخذف» قال : وكذلك رواه غير مسلم ، وكذا رواه بعض رواة مسلم ، هذا كلام القاضي . قلت : والذي في النسخ من غير لفظة مثل هو الصواب بل لا يتجه غيره ولا يتم الكلام إلا كذلك ، ويكون قوله «حصى الخذف» متعلقا بحصيات ، أي رماها بسبع حصيات حصى الخذف يكبر مع كل حصاة ، فحصى الخذف متصل بحصيات ، واعترض بينهما «يكبر مع كل حصاة» وهذا هو الصواب والله أعلم ـ انتهى كلام النووي . قال القاري بعد نقل كلام النووي : وعندي أن اتصال حصى الخذف بقوله مع كل حصاة أقرب لفظا وأنسب

رمى من بطن الوادى ، ثم انصرف إلى المنحر ، فنحر ثلاثا وستين بدنة بيده ، ثم أعطى عليا فنحر ما غبر ، وأشركه فى هديه ،

معنى ، ومع هذا الاعتراض ولا تخطئة على إحدى النسختين ، فإن تعلقه بحصاة أو حصيات لا ينافى وجود مثل لفظا أو تقديرا ، غايته أنه إذا كان موجودا فهو واضح معنى وإلا فيكون من باب التشبيه البليغ ، وهو حذف أداة التشبيه أى كحصى الخذف بل لا يظهر للتعلق غير هذا المعنى . فالروايتان صحيحتان ، وما سيأتى فى الحديث عن جابر رواه الترمذى بلفظ «وأمرهم أن يرموا بمثل حصى الخذف» وروى مسلم عنه بلفظ «رمى الجمرة بمثل حصى الخذف» يرجح وجود المثل ويؤيد تقديره ، والله تعالى أعلم بالصواب (رمى من بطن الوادى) قال القارى : بدل من قوله «فرماها» أو استيناف مبين وهو الأظهر . قال النووى : فيه أن السنة أن يقف للرمى فى بطن الوادى بحيث يكون منى وعرفات والمزدلفة عن يمينه ومكة عن يساره ، وهذا هو الصحيح الذى جاءت به الأحاديث الصحيحة ، وقيل يقف مستقبل الكعبة وكيفما رمى أجزأه (ثم انصرف) أى رجع عن جمرة العقبة (إلى المنحر) بفتح الميم أى موضع النحر ، قال الزرقانى : موضع معروف بمنى وكلها منحر كما فى الحديث ، قال ابن التين : منحر النبى ﷺ عند الجمرة الأولى التى تلى المسجد ، فللنحر فيه فضيلة على غيره ، لقوله «هذا المنحر وكل منى منحر» وقال عياض : فيه دليل على أن المنحر موضع معين من منى . وحيث يذبح منها أو من الحرم أجزأه (فنحر ثلاثا وستين بدنة بيده) قال القارى : الظاهر أن لفظ المشكاة جمع بين الروايتين ، فإن الرواية الصحيحة «ثلاثا وستين بيده» بدون لفظة بدنة ، قال النووى : هكذا هو فى النسخ ثلاثا وستين بيده ، وكذا نقله القاضى عن جميع الرواة سوى ابن ماهان ، فإنه رواه بدنة . قال : وكلاهما صواب ، والأول أصوب . قلت : وكلاهما حرى فنحر ثلاثا وستين بدنة بيده . وقال المحب الطبرى : قوله «ثلاثا وستين بيده» فيه دليل على استحباب ذبح المرأ نسيكته بيده ، وعند ابن ماهان بدنة مكان بيده ، وكل صواب ، وبيده أصوب ، لقوله «ثم أعطى عليا فنحر ما غبر» ويجوز أن يقال بدنة أصوب لأن قوله «بيده» لا يفيد أن المنحور بدن أو غيرها بخلاف قوله بدنة ، وإسناد الفعل إليه يفيد أنه فعل بنفسه من حيث الظاهر فلا حاجة إلى قوله بيده ، وذكر بعض أهل المعانى أن نحر النبى ﷺ ثلاثا وستين بيده إشارة إلى منتهى عمره ، ويكون قد أهدى من كل عام بدنة ـ انتهى . وقال الشاه ولى الله الدهلوى : إنما نحر بيده هذا العدد ليشكر ما أولاه الله فى كل سنة من عمره ببدنة (ثم أعطى) أى بقية البدن (عليا فنحر) أى على (ما غبر) بفتح المعجمة والموحدة وبالراء أى ما بقى من المائة (وأشركه) أى النبى ﷺ عليا (فى هديه) أى فى نفس الهدى ، ويحتمل أنه أشركه فى نحره ، قال النووى : ظاهره أنه شاركه فى نفس الهدى ، قال القاضى عياض : وعندى أنه لم يكن تشريكا حقيقة بل أعطاه قدرا يذبحه ـ انتهى . وفيه جواز الاستنابة فى ذبح الهدى ، وذلك جائز بالإجماع إذا

....

كان النائب مسلما ، وفيه استحباب تعجيل ذبح الهدايا وإن كانت كثيرة فى يوم النحر ولا يؤخر بعضها إلى أيام التشريق قاله النووى . وقد روى أبو داود عن على لما نحر رسول الله ﷺ بدنه فنحر ثلاثين بيده وأمرنى فنحرت سائرها ، وفيه محمد بن إسحاق وقد عنعن ، وبه أعله المنذرى . وروى أبو داود أيضا عن غرفة (بغين معجمة مفتوحة وقيل مهملة وهو وهم ، وقال الخزرجى : بضم أوله وإسكان ثانيه ، وقال الفتنى فى المغنى : بغين وراء وفاء مفتوحات) بن الحارث الكندى : شهدت رسول الله ﷺ فى حجة الوداع وأتى بالبدن فقال : ادعو لى أبا حسن ، فدعى له على ، فقال : خذ بأسفل الحربة وأخذ رسول الله ﷺ بأعلاها ، ثم طعنا بها البدن ، فلما فرغا ركب بغلته وأردف عليا ، وجمع الو لى العراقى باحتمال أنه ﷺ انفرد بنحر ثلاثين بدنة ، وهى التى ذكرت فى حديث على ، واشترك هو وعلى فى نحر ثلاث وثلاثين بدنة ، وهى المذكورة فى حديث غرفة ، وقول جابر : «نحر ثلاثا وستين» مراده كل ما له دخل فى نحره إما منفردا به أو مع مشاركة على ، وجمع الحافظ بين حديثى على وجابر بأنه ﷺ نحر ثلاثين ثم أمر عليا أن ينحر فنحر سبعا وثلاثين ، ثم نحر ﷺ ثلاثا وثلاثين ، قال فإن ساغ هذا وإلا فما فى الصحيح أصح أى مع مشاركة على ليلتئم مع حديث غرفة وإن لم يذكره . وقال عياض : الظاهر أنه ﷺ نحر البدن التى جاءت معه من المدينة وكانت ثلاثا وستين كما رواه الترمذى ، وأعطى عليا البدن التى جاءت معه من اليمن وهى تمام المائة ، وقال الطبرى بعد ذكر حديث غرفة : يجوز أن يكون هذا فى غير المائة المذكورة أو يكون فى الثلاثة والستين منها ، وأضيف الفعل إليه ﷺ لأن من مسك بأعلى الحربة كان هو المتمكن من النحر دون الآخر والله أعلم . وقد روى أنس أن النبى ﷺ نحر فى حجته سبع بدنات أخرجه البخارى . وذكره ابن حزم وقال فى الجمع بين الأحاديث : يخرج هذا على وجوه ، أحدها : أنه ﷺ لم ينحر بيده أكثر من هذه السبع وأمر من نحر ما بعد ذلك إلى ثلاث وستين بحضرته ثم غاب وأمر عليا بنحر ما بقى إما بنفسه أو بالإشراف على ذلك . الثانى : أن يكون أنس لم يشاهد إلا نحره ﷺ سبعا فقط بيده وشاهد جابر تمام نحره ﷺ الباقى فأخبر كل منهما بما رأى ، الثالث : أنه نحر بيده منفردا سبع بدن ثم أخذ هو وعلى الحربة فنحرا كذلك تمام ثلاث وستين كما قال غرفة ابن الحارث الكندى ، ثم انفرد على بنحر الباقى من المائة كما قال جابر . قال ابن القيم : فإن قيل : فكيف تصنعون بالحديث الذى رواه أحمد وأبو داود عن على ، قال : لما نحر رسول الله ﷺ بدنه فنحر ثلاثين بيده وأمرنى فنحرت سائرها . ؟ قلنا : هذا غلط ، انقلب على الراوى فإن الذى نحر ثلاثين هو على والنبى ﷺ نحر سبعا بيده لم يشاهده على ولا جابر ، ثم نحر ثلاثا وستين أخرى فبقى من المائة ثلاثون فنحرها على فانقلب على الراوى عدد ما نحره على بما نحره النبى ﷺ ، فإن قيل : فما تصنعون بحديث عبد الله بن قرط ، قال : قرب لرسول الله ﷺ بدنات خمس فطفقن يزدلفن إليه بأيهن يبدأ ، الحديث أخرجه أبو داود وغيره ، قيل : نقبله ونصدقه ، فإن المائة لم تقرب إليه جملة ، وإنما كانت تقرب إليه أرسالا فقرب منهن

ثم أمر من كل بدنة ببضعة فجعلت فى قدر فطبخت ، فأكلا من لحمها وشربا من مرقها ، ثم ركب رسول الله ﷺ ، فأفاض إلى البيت ،

إليه خمس بدنات رسلا ، وكان ذلك الرسل يبادرن ويتقربن إليه ليبدأ بكل واحدة منهن ـ انتهى . وقال الطبرى بعد ذكر وجوه الجمع المذكورة عن ابن حزم : ليس فى واحد من هذه الوجوه الثلاثة جمع بين الأحاديث الثلاثة ، فإن الأول والثانى يخرج منهما حديث غرفة والثالث يخرج منه حديث جابر ، والأولى أن يقال نحر سبعا منفردا ، ثم تمام الثلاث والستين هو وعلى ، ونسب الفعل إليه ﷺ لما ذكرناه ، ثم أمر عليا بنحر ما بقى من المائة والله أعلم (ثم أمر من كل بدنة) أى من المائة (ببضعة) بفتح الباء الثانية أى بقطعة من لحمها . قال النووى : البضعة بفتح الباء لا غير وهى القطعة من اللحم . وقال الجوهرى : هذه بالفتح وأخواتها بالكسر مثل القطعة والفلذة والفدرة والكسفة والخرقة ، وفى العدد تكسر وتفتح مذكرا كان أو مؤنثا (فجعلت) أى القطع (فى قدر) بكسر القاف (فأكلا من لحمها) قال المظهرى : الضمير المؤنث يعود إلى القدر لأنها مؤنث سماعى . قال الطيبى : ويحتمل أن يعود إلى الهدايا ، قال النووى : قال العلماء : لما كان الأكل من كل واحدة سنة ، وفى الأكل من كل واحدة من المائة منفردة كلفة جعلت فى قدر أى جمعت فى قدر واحدة ليكون تناوله من مرق الجميع كالأكل من جميعها . ويأكل من اللحم المجتمع فى المرق ما تيسر . وفيه استحباب الأكل من الهدى والأضحية . وأجمع العلماء على أن الأكل من الهدى والأضحية سنة ليس بواجب ، وقد استدل به على جواز الأكل من هدى المتعة والقران على القول بأنه كان متمتعا أو قارنا ، وقد تقدم أن الأصح عند المحققين من الشافعية أنه ﷺ كان قارنا فى آخره فيرد عليهم أنه كيف أكل من هداياه وكان فيها دم القران أيضا فلم يكن إذا كلها هدايا تطوع وأضحية ، ولا يجوز الأكل من الهدى الواجب كهدى التمتع والقران والنذر فى مذهب الشافعى ؟ قال الطبرى : ولا حجة فى هذا الحديث عليهم ، إذ الواجب عليه سبع بدنة ويكون الأكل من حصة التطوع ـ انتهى ولا يخفى ما فيه من التعسف (فأفاض إلى البيت) أى أسرع إلى بيت الله ليطوف به طواف الإفاضة ، ويسمى أيضا طواف الزيارة وطواف الفرض والركن . قال الطبرى: الإفاضة الدفع فى السير ، وقال ابن عرفة : أفاض من المكان إذا أسرع منه لمكان آخر ، وقال غيره : أصل الإفاضة الصب فاستعير للدفع فى السير ، وأصله أفاض نفسه أو راحلته فرفضوا ذكر المفعول حتى أشبه غير المتعدى . وطواف الإفاضة هو الذى يكون إثر الإفاضة من منى إلى مكة ويقال له أيضا طواف الزيارة وطواف الفرض . قال النووى : طواف الإفاضة ركن من أركان الحج بإجماع المسلمين وأول وقته عندنا من نصف ليلة النحر وأفضله بعد رمى جمرة العقبة وذبح الهدى والحلق ، ويكون ذلك ضحوة يوم النحر ، ويجوز فى جميع يوم النحر بلا كراهة ، ويكره تأخيره عنه بلا عذر ، وتأخيره عن أيام التشريق أشد كراهة ، ولا يحرم تأخيره سنين متطاولة ولا آخر لوقته بل يصح مادام الإنسان حيا وشرطه أن يكون بعد الوقوف بعرفات ، حتى لو طاف للإفاضة بعد نصف

فصلى بمكة الظهر،

ليلة النحر قبل الوقوف ثم أسرع إلى عرفات فوقف قبل الفجر لم يصح طوافه لأنه قدمه على الوقوف ـ انتهى. وعند الحنفية أول وقت طواف الإفاضة بعد طلوع الفجر يوم النحر وهو في يوم النحر الأول أفضل، ويمتد وقته إلى آخر العمر، فإن أخره عن أيام النحر كره تحريما ووجب دم لترك الواجب وهذا عند الإمكان كذا في الدر المختار. وقال المحب الطبري: قد دلت الأحاديث على استحباب وقوع طواف الإفاضة في يوم النحر وأن يكون ضحوة النهار، وأول وقته عندنا الشافعية نصف الليل من ليلة النحر بدليل حديث أم سلمة أنها رمت الجمرة قبل الفجر ليلة النحر ثم مضت إلى مكة فأفاضت. وقال أبوحنيفة: أول وقته من طلوع الفجر ولا حد لآخر وقته عندنا ولا يجب بتأخيره عن أيام التشريق دم، وبه قال أحمد، وقال مالك: إن تطاول الزمان فعليه دم، وقال مرة لا شئ عليه. وقال أبو حنيفة: إن أخره إلى اليوم الثالث من أيام التشريق وجب عليه الدم وهو خلاف قول الكافة ـ انتهى. قال القاري: وأكثر العلماء ومنهم أبو حنيفة لا يجوز طواف الإفاضة بنية غيره خلافا للشافعي حيث قال: لو نوى غيره كنذر أو وداع (أو تطوع أو قدوم) وقع عن الإفاضة ـ انتهى. واتفق العلماء على أنه لا يشرع في طواف الإفاضة رمل ولا اضطباع إذا كان قد رمل واضطبع في طواف القدوم (فصلى بمكة الظهر) قال النووي: فيه محذوف تقديره فأفاض فطاف بالبيت طواف الإفاضة ثم صلى الظهر، فحذف ذكر الطواف لدلالة الكلام عليه ـ انتهى. واختلف أين صلى النبي ﷺ الظهر يوم النحر؟ ففي رواية جابر هذه أنه صلى بمكة، وكذا قالت عائشة عند أبي داود وغيره، ولفظه عند أبي داود قالت: أفاض رسول الله ﷺ من آخر يومه حين صلى الظهر، ثم رجع إلى منى فمكث بها ليالي أيام التشريق، الحديث وسيأتي في الفصل الثاني من باب خطبة يوم النحر ورمي أيام التشريق. وفي حديث ابن عمر في الصحيحين أنه ﷺ أفاض يوم النحر ثم رجع فصلى الظهر بمنى. وقد ذكره المصنف في باب الحلق فهذا تعارض فرجح ابن حزم في كتاب حجة الوداع له قول عائشة وجابر وتبعه على ذلك جماعة بأربعة أوجه، أحدها: أنهما اثنان وهما أولى من الواحد وثانيها: أن عائشة أخص الناس به ولها من القرب والاختصاص ما ليس لغيرها، وثالثها: أن سياق جابر لحجته ﷺ من أولها إلى آخرها أتم سياق وهو أحفظ للقصة، وضبطها حتى ضبط جزئياتها، حتى أقر منها ما لا يتعلق بالمناسك وهو نزوله في الطريق فبال عند الشعب وتوضأ وضوء اخفيفا، فمن ضبط هذا القدر فهو بضبط صلاته الظهر يوم النحر أولى. ورابعها: أن حجة الوداع كانت في آذار (وهو الشهر السادس في السنة ـ يونيو أو حزيران ـ من الشهور الرومية الشمسية على ما قال صاحب القاموس: يستوي فيه الليل والنهار ولا يكون النهار أطول من الليل، أو هو الشهر الثالث ـ مارس ـ بين شباط (فبرائر) ونيسان (ابريل) من الشهور الرومية الشمسية على ما قال غيره، ويكون فيه الليل أطول

. . . .

من النهار) قد دفع من مزدلفة قبل طلوع الشمس إلى منى وخطب بها الناس ونحر بها بدنه المائة وقسمها وطبخ له من لحمها وأكل منه ورمى الجمرة وحلق رأسه وتطيب ثم أفاض وشرب من ماء زمزم ووقف عليهم وهم يسقون، وهذه أعمال يظهر منها أنها لا تنقضى فى مقدار يمكن معه الرجوع إلى منى بحيث يدرك وقت الظهر فى فصل آذار، ورجحت طائفة أخرى قول ابن عمر بأمور أربعة، أحدها: أنه لا يحفظ عنه فى حجته ﷺ أنه صلى الفرض بجوف مكة بل إنما كان يصلى بمنزله بالمسلمين مدة مقامه، فكان يصلى بهم أين نزلوا لا يصلى فى مكان آخر غير المنزل العام، والثانى: أن حديث ابن عمر متفق عليه أى رواه الشيخان، وحديث جابر من أفراد مسلم التى انفرد بها عن البخارى، فحديث ابن عمر أصح، فان رواته أحفظ وأشهر، ولاتفاق الشيخين عليه، والثالث: أن حديث عائشة قد اضطرب فى وقت طوافه فروى عنها أنه طاف نهارا، وفى رواية لأحمد وأبى داود والترمذى عنها أنه ﷺ أخر الطواف إلى الليل (كما سيأتى) وفى رواية عند أبى داود عنها أنه أفاض أى طاف طواف الإفاضة من آخر يومه كما تقدم. والجمع وإن أمكن بين رواياتها الثلاث بأن قولها «إلى الليل» أى إلى قربه بدليل قولها فى الرواية الثانية من آخر يومه، وذلك بالنهار، وهو الرواية الأولى فلم تضبط فيه وقت الإفاضة ولا مكان الصلاة فتقدم رواية من ضبط، والرابع: أن حديث ابن عمر أصح منه بلانزاع لأن حديث عائشة من رواية محمد بن إسحاق عن عبد الرحمن بن القاسم ولم يصرح بالسماع بل عنعن الحديث فلا يقدم على حديث عبد الله بن عمر، لأن رواته ثقات حفاظ مشاهير، وجمع النووى بين حديثى جابر وابن عمر بأنه ﷺ طاف للإفاضة قبل الزوال ثم صلى الظهر بمكة أول الوقت، ثم رجع إلى منى فصلى بها الظهر مرة أخرى بأصحابه حين سألوه ذلك فيكون متنفلا بالظهر الثانية التى بمنى. قال: وما ورد عن عائشة وغيرها أنه أخر الزيارة يوم النحر إلى الليل فمحمول على أنه عاد للزيارة مع نسائه لا لطواف الإفاضة، كذا فى المواهب وشرحه للزرقانى. وقد بسط ابن القيم الكلام فى ذلك فى الهدى بأكثر من هذا، من شاء فليراجعه، تنبيه: حديث ابن عمر المذكور كما عزاه الزرقانى إلى الصحيحين عزاه أيضا إليهما المجد بن تيمية والجزرى والمنذرى والمحب الطبرى وهو وهم منهم، فإن حديث ابن عمر هذا من أفراد مسلم لم يخرجه البخارى فى صحيحه، نعم قال فى باب «الزيارة يوم النحر»: وقال لنا أبو نعيم: ثنا سفيان عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر أنه طاف طوافا واحدا، ثم يقيل ثم يأتى منى يعنى يوم النحر. وهذا كما ترى موقوف على ابن عمر من فعله، وليس فيه ذكر صلاة الظهر، ثم قال البخارى: ورفعه عبد الرزاق قال حدثنا. فعلقه ولم يذكر لفظه، قال العينى: وصل هذا التعليق مسلم: أنبأنا محمد بن رافع عن عبد الرزاق عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر أن النبى ﷺ أفاض يوم النحر ثم رجع فصلى الظهر بمنى، وهكذا عزى حديث ابن عمر هذا إلى مسلم فقط الزيلعى فى نصب الراية والبيهقى فى معرفة السنن والسنن الكبرى والنابلسى فى ذخائر المواريث وكل ذلك دليل على أن حديث ابن عمر من أفراد مسلم

فأتى على بنى عبد المطلب يسقون

مثل حديث جابر وعلى هذا فلا يصح ترجيح حديث ابن عمر على حديث جابر بأنه اتفق عليه الشيخان وهو الوجه الثانى من وجوه ترجيح حديث ابن عمر الأربعة المذكورة ، هذا ، **وقد تعقب** القارى على ما جمع به النووى بين حديثى جابر وابن عمر بأنه لا يحمل فعله ﷺ على القول المختلف فى جوازه فيأول بأنه ﷺ صلى بمكة ركعتى الطواف وقت الظهر ورجع إلى منى فصلى الظهر بأصحابه ، أو يقال : الروايتان حيث تعارضتا فقد تساقطتا فتترجح صلاته بمكة لكونها فيها أفضل ، ثم قال متعقبا على التأويل الذى أول النووى به حديث عائشة أنه أخر الزيارة إلى الليل بأنه لا دلالة على التأويل المذكور لا لفظا ولا معنى ، ولا حقيقة ولا مجازا مع الغرابة فى عرض كلامه إلى أنه عاد للزيارة فالأحسن أن يقال : معناه جوز تأخير الزيارة مطلقا إلى الليل أو أمر بتأخير زيارة نسائه إلى الليل ـ انتهى . **وأجيب** أيضا عن حديث عائشة فى تأخير طواف الزيارة إلى الليل **بأن** أحاديث طواف الإفاضة يوم النحر نهارا أصح وأثبت فإنها مروية فى الصحيحين فتترجح على ما يخالفها ، **وبأن** تحمل الأحاديث الدالة على الطواف نهارا على الطواف يوم النحر ، وحديث عائشة على الطواف فى بقية أيام النحر ، **وبما قال** ابن حبان من أنه ﷺ رمى جمرة العقبة ونحر ثم تطيب للزيارة ثم أفاض فطاف بالبيت طواف الزيارة ثم رجع إلى منى فصلى الظهر بها والعصر والمغرب والعشاء ورقد رقدة بها ، ثم ركب إلى البيت ثانيا وطاف به طوافا آخر بالليل ، فعلى هذا ما رواه أحمد عن عائشة أن رسول الله ﷺ زار ليلا ، إما أن يكون المراد به طواف الوداع أو طواف تطوع وزيارة محضة نافلة وقد روى البيهقى : أن رسول الله ﷺ كان يزور البيت كل ليلة من ليالى منى ، وروى الطبرانى أيضا نحوه وسيأتى مزيد الكلام فى حديث عائشة فى باب خطبة يوم النحر ورمى أيام التشريق حيث ذكره المصنف من رواية عائشة وابن عباس رضى الله عنهما ، **وقيل** أى فى وجه الجمع بين حديثى جابر وابن عمر : يحتمل أنه ﷺ صلى بمنى أيضا مقتديا خلف رجل من أصحابه **وقال** المحب الطبرى : الجمع بين الروايات كلها ممكن إذ يحتمل أن يكون صلى منفردا فى أحد الموضعين ثم مع جماعة فى الآخر أو صلى بأصحابه بمنى ثم أفاض فوجد قوما لم يصلوا فصلى بهم ، ثم لما رجع وجد قوما آخرين لم يصلوا فصلى بهم لأنه ﷺ لا يتقدمه أحد فى الصلاة ، أو كرر الصلاة بمكة ومنى ليبين جواز الأمرين فى هذا اليوم توسعة على الأمة ، ويجوز أن يكون أذن فى الصلاة فى أحد الموضعين فنسب إليه وله نظائر ـ انتهى . **والراجح** عندنا فى الجمع بين حديثيهما هو ما ذكره النووى بأنه ﷺ طاف طواف الإفاضة قبل الزوال ثم صلى الظهر بمكة فى أول وقتها ثم رجع إلى منى فصلى بها الظهر مرة أخرى بأصحابه حين سألوه ذلك فيكون متنفلا بالظهر الثانية التى بمنى ، وسيأتى شئ من الكلام فى ذلك فى شرح حديث ابن عمر فى باب الحلق (فأتى) أى بعد فراغه من طواف الإفاضة (على بنى عبد المطلب) هم أولاد العباس وجماعته لأن سقاية الحاج كانت وظيفته (يسقون) أى مر

على زمزم، فقال: انزعوا بنى عبد المطلب، فلو لا أن يغلبكم الناس على سقايتكم لنزعت معكم. فناولوه دلوا فشرب منه.

عليهم وهم ينزعون الماء من بئر زمزم ويسقون الناس (على زمزم) قال النووى: معنى قوله «يسقون على زمزم» أى يغرفون بالدلاء ويصبونه فى الحياض ونحوها ويسبلونه للناس وأما «زمزم» فهى البئر المشهورة فى المسجد الحرام بينها وبين الكعبة ثمان وثلاثون ذراعا، قيل سميت زمزم لكثرة مائها، يقال ماء زمزوم وزمزم وزمازم إذا كان كثيرا. وقيل لضم هاجر رضى الله عنها لمائها حين انفجرت وزمها إياه، وقيل: لزمزمة جبريل عليه السلام وكلامه عند لجره إياها. وقيل إنها غير مشتقة ولها أسماء أخر ذكرتها فى تهذيب اللغات مع نفائس أخرى تتعلق بها، منها أن عليا رضى الله عنه قال خير بئر فى الأرض زمزم، وشر بئر فى الأرض برهوت. قلت: أخرج الطبرانى فى الكبير من حديث ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: خير ماء على وجه الأرض ماء زمزم، فيه طعام الطعم وشفاء السقم، وشر ماء على وجه الأرض ماء بوادى برهوت بقبة حضرموت كرجل الجراد من الهوام تصبح تتدفق وتمسى لا بلال فيها. قال الهيثمى بعد عزوه للطبرانى: ورجاله ثقات، وصححه ابن حبان. وبرهوت - بفتح الباء الموحدة والراء المهملة وضم الهاء وآخره تاء مثناة - بئر عتيقة بحضر موت لا يستطاع النزول إلى قعرها، ويقال: «برهوت» بضم الباء وسكون الراء (انزعوا) بكسر الزاى من النزع وهو الاستقاء. قال النووى: معناه: استقوا بالدلاء وانزعوها بالرشاء (بنى عبد المطلب) يعنى العباس ومتعلقيه بحذف حرف النداء. وفى حديث ابن عباس عند الشيخين «أتى زمزم وهم يسقون عليها فقال: اعملوا فإنكم على عمل صالح» (فلولا أن يغلبكم الناس على سقايتكم لنزعت معكم) قال النووى: معناه: لولا خوفى أن يعتقد الناس ذلك من مناسك الحج ويزدحمون عليه بحيث يغلبونكم ويدفعونكم عن الاستقاء لاستقيت معكم لكثرة فضيلة هذا الاستقاء - انتهى. وقيل: قال ذلك شفقة على أمته من الحرج والمشقة، والأول أظهر، وفيه بقاء هذه التكرمة لبنى العباس كبقاء الحجابة لبنى شيبة (فناولوه) أى أعطوه (فشرب منه) أى من الدلو أو من الماء. وفيه دليل على استحباب الشرب للناسك من ماء زمزم والإكثار منه. وذكر الواقدى أنه لما شرب صب على رأسه، وذكر أبو ذر فى منسكه عن على أن النبى ﷺ لما أفاض دعا بسجل من زمزم فتوضأ وأخرجه أحمد أيضا، وقال: فدعا بسجل من ماء زمزم فشرب منه وتوضأ، وأخرجه أيضا من حديث ابن عباس وفى رواية عنده أنهم لما نزعوا الدلو غسل منه وجهه وتمضمض فيه ثم أعادوه فيها، وكذلك أخرجه سعيد بن منصور. قيل: ويستحب أن يشرب قائما، واستدل لذلك بما روى البخارى من طريق عاصم عن الشعبى أن ابن عباس حدثهم قال: سقيت رسول الله ﷺ من زمزم فشرب وهو قائم. قال عاصم فحلف عكرمة ما كان يومئذ إلا على بعير. وفى

رواه مسلم .

الاستدلال بذلك على استحباب شرب ماء زمزم قائما نظر ، لأنه يجوز أن يكون الأمر فيه على ما حلف عليه عكرمة ، وهو أنه شرب وهو على الراحلة ، ويطلق عليه «قائم» ويكون ذلك مراد ابن عباس من قوله «قائما» فلا يكون بينه وبين النهي عن الشرب قائما تضاد ، ويجوز أن يحمل على ظاهره ويكون دليلا على إباحة الشرب قائما ، يعني أنه عليه الصلاة والسلام شربه قائما لبيان الجواز. وقيل أو لعذر به في ذلك المقام من الطين أو الازدحام والله أعلم. **فوائد : الأولى** : أخرج أحمد وابن ماجه من حديث جابر مرفوعا «ماء زمزم لما شرب له» وأخرجه الدار قطني وزاد «إن شربته تستشفي به شفاك الله ، وإن شربته ليشبعك اشبعك لله ، وإن شربته لقطع ظمئك قطعه الله ، وهي هزمة جبريل وسقيا الله إسماعيل» وروى أبو داود الطيالسي من حديث أبي ذر مرفوعا «إنها مباركة ، إنها طعام طعم وشفاء سقم» وقد شربه جماعة من العلماء لمآرب فوجدوها ونالوها. **الثانية** : روى عن عائشة رضي الله عنها أنها كانت تحمل من ماء زمزم وتخبر عن النبي ﷺ أنه كان يحمله ، أخرجه الترمذي ، وقال : حديث حسن غريب ، والبيهقي والحاكم وصححه ، قال الشوكاني : فيه دليل على استحباب حمل ماء زمزم إلى المواطن الخارجة عن مكة. وأخرج الأزرقي عن ابن أبي حسين قال : بعث رسول الله ﷺ إلى سهيل بن عمرو يستهديه من ماء زمزم فبعث إليه براويتين وجعل عليهما كرا غوطيا ، قيل الكر جنس من الثياب الغلاظ ، وعن ابن عباس أن النبي ﷺ استهدى سهيل بن عمرو من ماء زمزم. ذكره الهيثمي وقال : رواه الطبراني في الكبير والأوسط ، وفيه عبد الله بن المؤمل المخزومي وثقه ابن سعد وابن حبان وقال يخطئ ، وضعفه جماعة. **الثالثة** : عن ابن عباس أنه قال : إذا شربت من ماء زمزم فاستقبل القبلة ، واذكر اسم الله تعالى ، وتنفس وتضلع منها ، فإذا فرغت فاحمد الله ، فإن رسول الله ﷺ قال إن بيننا وبين الناس أي المنافقين أنهم لا يتضلعون من زمزم ، وعن عكرمة ، قال : كان ابن عباس إذا شرب من زمزم قال : اللهم إني أسألك علما نافعا ورزقا واسعا وشفاء من كل داء. أخرجهما الدار قطني وابن ماجه. والتضلع الامتلاء حتى تمتد أضلاعه. وفي هذين الأثرين بيان آداب شرب ماء زمزم (رواه مسلم) أي بطوله ، وأخرجه أيضا أبو نعيم في المستخرج على صحيح مسلم وأبو داود والدارمي وابن ماجه وابن الجارود في المنتقى (رقم ٤٦٥ و ٤٦٩) والبيهقي (ج٥ : ص ٧–٩) كلهم من طريق جعفر ابن محمد الصادق عن أبيه محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ، أبي جعفر الباقر ، قال : دخلنا على جابر بن عبد الله فسأل عن القوم حتى انتهى إلي فقلت : أنا محمد بن علي بن حسين فأهوى بيده إلى رأسي فنزع زري الأعلى ثم نزع زري الأسفل ثم وضع كفه بين ثديي وأنا يومئذ غلام شاب ، فقال مرحبا بك يا ابن أخي ، سل عم شئت ، فسألته وهو أعمى وحضر وقت الصلاة فقام في نساجة ملتحفا بها ، كلما وضعها على منكبه رجع طرفاها إليه من صغرها ، ورداؤه إلى جنبه على المشجب ، فصلى بنا ، فقلت : أخبرني عن حجة رسول الله ﷺ فقال بيده فعقد تسعا ، فقال : إن

٢٥٨٠ ـ (٢) وعن عائشة ، قالت: خرجنا مع النبي ﷺ فى حجة الوداع ، فمنا من أهل بعمرة ، ومنامن أهل بحج ، فلما قدمنا مكة قال رسول الله ﷺ : من أهل بعمرة ولم يهد فليحلل ، ومن أحرم بعمرة وأهدى فليهل بالحج مع العمرة ثم لا يحل حتى يحل منهما .

رسول الله ﷺ مكث تسع سنين لم يحج ، الحديث . وأخرج القسم الأكبر منه أبو داود الطيالسى فى مسنده (رقم ١٦٦٨) وأحمد (ج ٣ : ص ٣٢٠-٣٢١) وعبد بن حميد وابن أبى شيبة والبزار . وروى قطعا متفرقة منه مسلم وأبو داود والنسائى والترمذى والدارمى وابن ماجه ، ومالك فى موطئه ، ومن طريقه محمد فى موطئه ، والشافعى والطحاوى فى شرح المعانى وفى مشكل الآثار ، والطبرانى فى الصغير ، والدار قطنى فى سننه ، والحاكم فى المستدرك ، والبيهقى ، وأحمد فى مسنده ، وابن سعد فى الطبقات ، وأبو نعيم فى الحلية .

٢٥٨٠ ـ قوله (وعن عائشة ، قالت خرجنا) أى معاشر الصحابة (مع النبي ﷺ فى حجة الوداع) وفى مسلم «مع رسول الله ﷺ حجة الوداع» والذى فى المشكاة موافق لما ذكره الجزرى فى جامع الأصول (فمنا من أهل بعمرة) أى مفردة ، والمعنى : أحرم بها أو لبى بها مقرونة بالنية (ومنا من أهل بحج) أى مفرد أو مقرون بعمرة (فلما قدمنا) أى كلنا (مكة قال رسول الله ﷺ) وفى صحيح مسلم «حتى قدمنا مكة فقال رسول الله ﷺ» وكان قدومهم مكة صبيحة الأحد رابع ذى الحجة (من أهل بعمرة ولم يهد) من الإهداء أى لم يكن معه هدى (فليحلل) بفتح الياء وكسر اللام ، أى فليخرج من الإحرام بحلق أو تقصير (ومن أحرم بعمرة وأهدى) أى كان معه هدى (فليهل بالحج مع العمرة) التى أحرم بها ، والمعنى لا يحل من عمرته بل يدخل الحج فى العمرة ليكون قارنا ففيه جواز إدخال الحج على العمرة (ثم لا يحل حتى يحل منهما) يعنى لا يخرج من الإحرام ولا يحل له شئ من المحظورات حتى يتم العمرة والحج جميعا . قال الولى العراقى فى شرح رواية عروة عن عائشة عند مسلم «فقال رسول الله ﷺ : من كان معه الهدى فليهل بالحج مع عمرته ، ثم لا يحل حتى يحل منهما جميعا» : قال المالكية والشافعية : هذه الرواية دالة على أن السبب فى بقاء من ساق الهدى على إحرامه حتى يحل من الحج كونه أدخل الحج على العمرة ، وأنه ليس السبب فى ذلك مجرد سوق الهدى فما يقوله أبو حنيفة وأحمد ومن وافقهما إن المعتمر المتمتع إذا كان معه هدى لا يتحلل من عمرته حتى ينحر هديه يوم النحر وهم تمسكوا بقوله فى رواية عقيل عن الزهرى فى الصحيحين «فقال رسول الله ﷺ : من أحرم بعمرة ولم يهد فليحلل ، ومن أحرم بعمرة وأهدى فلا يحل حتى ينحر هديه» الحديث . وهى ظاهرة فى الدلالة لمذهبهم ، لكن تأولها أصحابنا على أن معناها : ومن أحرم بعمرة وأهدى فليهل بالحج ولا يحل حتى ينحر هديه . واستدلوا على صحة هذا التأويل برواية عروة عن عائشة المتقدمة ، وقالوا : هذا التأويل متعين ، لأن القضية واحدة والراوى واحد فيتعين الجمع بين الروايتين ـ انتهى ـ

وفى رواية : فلا يحل حتى يحل بنحر هديه.

وذكر نحو ذلك الزرقانى فى شرح الموطأ فى شرح باب دخول الحائض مكة ، وقال المحب الطبرى (ص ٨٥) فى شرح حديث ابن عمر عند الشيخين بلفظ «فلما قدم النبي ﷺ مكة قال للناس : من كان منكم أهدى فإنه لا يحل من شئ حرم عليه حتى يقضى حجته ، ومن لم يكن أهدى فليطف بالبيت وبين الصفا والمروة وليقصر وليحلل ثم ليهل بالحج وليهد» الحديث . قال الطبرى : قد تعلق أبو حنيفة بهذا الحديث واستدل له على ما ذهب إليه من أن المعتمر فى أشهر الحج ، المريد للحج إذا كان معه الهدى ، فلا يحل من عمرته ويبقى على إحرامه حتى يحج ، ولا دلالة فيه ، إذ يكون المراد به من جمع بين الحج والعمرة ويدل عليه ما سيأتى فى الفصل بعده ـ انتهى . يشير بذلك إلى ما روى عن عائشة قالت : وأما من ساق الهدى منهم فأدخل الحج على عمرته ولم يحل ، أخرجه ابن حبان ، وقال الشوكانى : استدل بما فى البخارى من حديث عائشة «من أحرم بعمرة فأهدى فلا يحل حتى ينحر» على أن من اعتمر فساق هديا لا يتحلل من عمرته حتى ينحر هديه يوم النحر ، وتأول ذلك المالكية والشافعية على أن معناه : من أحرم بعمرة فأهدى فأهل بالحج ، فلا يحل حتى ينحر هديه ، ولا يخفى ما فيه من التعسف ـ انتهى . (وفى رواية) أى بدل قوله ثم لا يحل حتى يحل منهما (فلا يحل) بالنفى ويحتمل النهى (حتى يحل بنحر هديه) أى يوم النحر ، فإنه لا يجوز له نحر الهدى قبله ، وقوله «حتى يحل بنحر هديه» كذا فى المشكاة والمصابيح ، وفى مسلم «حتى ينحر هديه» وفى جامع الأصول «حتى يحل نحر هديه» اعلم أن ههنا روايتين أوردهما مسلم فى صحيحه ، الأولى : رواية عقيل عن ابن شهاب الزهرى عن عروة عن عائشة قالت : خرجنا مع رسول الله ﷺ حجة الوداع ، فمنا من أهل بعمرة ومنا من أهل بحج حتى قدمنا مكة فقال رسول الله ﷺ : من أحرم بعمرة ولم يهد فليحلل ، ومن أحرم بعمرة وأهدى فلا يحل حتى ينحر هديه ، ومن أهل بحج فليتم بحجه ، قالت عائشة : فحضت ، إلخ . والرواية الثانية : من طريق معمر عن الزهرى عن عروة عن عائشة قالت خرجنا مع النبي ﷺ عام حجة الوداع فأهللت بعمرة ولم أكن سقت الهدى فقال النبي ﷺ : من كان معه هدى فليهل بالحج مع عمرته ثم لا يحل حتى يحل منهما جميعا ، قالت فحضت ، إلخ . وقد ظهر بهذا ما وقع فى سياق المشكاة تبعا للبغوى من الخلل. قال الطيبي : قوله «ومن أحرم بعمرة وأهدى» مع قوله «وفى رواية حتى يحل بنحر هديه» دل على أن من أحرم بعمرة وأهدى لا يحل حتى يحل بنحر هديه (وبه قال أبو حنيفة وأحمد) وقال مالك والشافعى : يحل إذا طاف وسعى وحلق . والرواية الأولى أعنى قوله «فليهل بالحج مع العمرة» دلت على أنه أمر المعتمر بأن يقرن الحج بالعمرة فلا يحل إلا بنحر هذا الهدى فوجب حمل هذه الرواية الثانية على الأخرى ، لأن القصة واحدة ـ انتهى . وقال النووى : قوله (أى فى رواية عقيل عن الزهرى عن عروة) : من أحرم بعمرة وأهدى فلا يحل حتى ينحر هديه ، هذا الحديث ظاهر فى الدلالة لمذهب أبي حنيفة وأحمد

ومن أهل بحج فليتم حجه. قالت: فحضت، ولم أطف بالبيت، ولا بين الصفا والمروة،

وموافقيهما في أن المعتمر المتمتع إذا كان معه هدى لا يتحلل من عمرته حتى ينحر هديه يوم النحر. ومذهب مالك والشافعي وموافقيهما أنه إذا طاف وسعى وحلق حل من عمرته وحل له كل شئ في الحال سواء كان ساق هديا أم لا. واحتجوا بالقياس على من لم يسق الهدى وبأنه تحلل من نسكه فوجب أن يحل له كل شئ كما لو تحلل المحرم بالحج، وأجابوا عن هذه الرواية بأنها مختصرة من الروايات التي ذكرها مسلم بعدها والتي ذكرها قبلها عن عائشة قالت «خرجنا مع رسول الله ﷺ عام حجة الوداع فأهللنا بعمرة ثم قال رسول الله ﷺ: من كان معه هدى فليهلل بالحج مع العمرة ثم لا يحل حتى يحل منهما جميعا» فهذه الرواية مفسرة للمحذوف من الرواية التي احتج بها أبو حنيفة وتقديرها «ومن أحرم بعمرة وأهدى فليهلل بالحج ولا يحل حتى ينحر هديه» و لابد من هذا التأويل لأن القضية واحدة، والراوي أي المخرج وهو عائشة واحد، فيتعين الجمع بين الروايتين على ما ذكرناه، والله أعلم ـ انتهى. وقد اتضح بهذا وبما ذكرنا قبل ذلك من كلام الولي العراقي أن السبب في بقاء المعتمر الذي ساق الهدى على إحرامه عند الشافعية والمالكية هو إدخال الحج على العمرة لا مجرد سوق الهدى، واستدلوا لذلك برواية معمر ومن وافقه عن الزهري عن عروة عن عائشة، وعند الحنفية والحنابلة مدار الحكم هو مجرد سوق الهدى ومستندهم رواية عقيل عن الزهري، والراجح عندنا هو قول الحنابلة ومن وافقهم لتظافر الروايات الصحيحة الصريحة بذلك، والله أعلم (ومن أهل بحج فليتم حجه) هذا بظاهره يقتضي أنه ما أمرهم بفسخ الحج إلى العمرة مع أن الصحيح الثابت برواية أربعة عشر من الصحابة هو أنه أمر لمن لم يسق الهدى بفسخ الحج وجعله عمرة فحينئذ لابد من حمل هذا الحديث على من ساق الهدى، والأمر بالفسخ لمن لم يسق الهدى فلا منافاة، قاله السندي في حاشية مسلم. وقد ذكرنا في شرح حديث عائشة المتقدم في باب الإحرام والتلبية أن قوله «من أهل بحج» معناه أي وأهدى فليتم حجه لئلا يخالف هذا الحديث لأحاديث فسخ الحج إلى العمرة (قالت فحضت) أي بسرف قبل دخول مكة كما صح عنها، واتفقوا على أن ابتداء حيضها كان بسرف وذلك يوم السبت لثلاث خلون من ذي الحجة، واختلفوا في موضع طهرها، وسيأتي بيان الاختلاف فيه (ولم أطف بالبيت) أي للعمرة، لأن الطهارة شرط للطواف أو واجب، ولأن الطواف في المسجد والحائض ممنوع من الدخول فيه (ولا بين الصفا والمروة) أي ولم أسع بينهما. قال الطيبي: قوله «ولا بين الصفا والمروة» عطف على المنفي قبله على تقدير «ولم أسع» نحو «علفتها تبنا وماء باردا» ويجوز أن يقدر «ولم أطف» على المجاز لما في الحديث «وطاف بين الصفا والمروة سبعة أشواط» وإنما ذهب إلى التقدير دون الانسحاب لئلا يلزم استعمال اللفظ الواحد حقيقة ومجازا في حالة واحدة ـ انتهى. أي لأن حقيقة الطواف الشرعي لم توجد لأنها الطواف بالبيت، وأجيب أيضا بأنه سمى السعي طوافا على حقيقته اللغوية، فالطواف لغة المشي، قاله الزرقاني. وإنما لم تسع عائشة بين الصفا والمروة لأنه لا يصح السعي إلا بعد الطواف وإلا فالحيض لا يمنع السعي.

فلم أزل حائضا حتى كان يوم عرفة،

قال ابن قدامة فى المغنى (ج ٢ : ص ٣٩٤) : أكثر أهل العلم يرون أن لا تشترط الطهارة للسعى بين الصفا والمروة . وممن قال ذلك عطاء ومالك والشافعى وأبوثور وأصحاب الرأى. وكان الحسن يقول : إن ذكر قبل أن يحل فليعد الطواف ، وإن ذكر بعد ما حل فلا شئ عليه . ولنا قول النبي ﷺ لعائشة حين حاضت : اقضى ما يقضى الحاج غير أن لا تطوفى بالبيت. ولأن ذلك عبادة لا تتعلق بالبيت فأشبهت الوقوف. قال أبو داود : سمعت أحمد يقول : إذا طافت المرأة بالبيت ثم حاضت سعت بين الصفا والمروة ثم نفرت ، وروى عن عائشة وأم سلمة أنهما قالتا : إذا طافت المرأة بالبيت وصلت ركعتين ثم حاضت فلتطف بالصفا والمروة. رواه الأثرم. والمستحب مع ذلك لمن قدر على الطهارة أن لا يسعى إلا متطهرا ، وكذلك يستحب أن يكون طاهرا فى جميع مناسكه. ولا يشترط أيضا الطهارة من النجاسة والستارة للسعى ، لأنه إذا لم تشترط الطهارة من الحدث وهى آكد فغيره أولى. وقد ذكر بعض أصحابنا رواية عن أحمد: أن الطهارة فى السعى كالطهارة فى الطواف، ولا يعول عليه ـ انتهى. قال الباجى : إن السعى إنما يكون بأثر الطواف بالبيت فإذا لم يمكن الحائض الطواف بالبيت لم يمكنها السعى بين الصفا والمروة وإن لم تكن من شرطه الطهارة ، لأنه عبادة لا تعلق لها بالبيت ولو طرأ على المرأة الحيض بعد كمال الطواف يصح سعيها ـ انتهى. وقال ابن قدامة : السعى تبع للطواف لا يصح إلا أن يتقدمه طواف ، فإن سعى قبله لم يصح، وبذلك قال مالك والشافعى وأصحاب الرأى. وقال عطاء يجزئه ، وعن أحمد يجزئه إن كان ناسيا ، وإن عمدا لم يجزئه سعيه لأن النبي ﷺ لما سئل عن التقديم والتأخير فى حال الجهل والنسيان قال لاحرج، ووجه الأول أن النبي ﷺ إنما سعى بعد طوافه وقد قال «لتأخذوا عنى مناسككم» فعلى هذا إن سعى بعد طوافه ثم علم أنه طاف بغير طهارة لم يعتد بسعيه ذلك ـ انتهى. وقال الحافظ : حكى ابن المنذر عن عطاء قولين فيمن بدأ بالسعى قبل الطواف بالبيت، وبالإجزاء قال بعض أهل الحديث ، واحتج بحديث أسامة ابن شريك (الآتى فى الباب الذى بعد باب الحلق) أن رجلا سأل النبي ﷺ فقال : سعيت قبل أن أطوف ؟ قال : طف ولا حرج. وقال الجمهور: لا يجزئه ، وأولوا حديث أسامة على من سعى بعد طواف القدوم وقبل طواف الإفاضة انتهى. وقال ابن القيم : قوله «سعيت قبل أن أطوف» فى هذا الحديث ليس بمحفوظ ، والمحفوظ تقديم الرمى والنحر والحلق بعضها على بعض. وفى التمهيد : اختلف العلماء فيمن قدم السعى على الطواف فقال عطاء بن أبى رباح يجزيه ولا يعيد السعى ولا شئ عليه ،وكذلك قال الأوزاعى وطائفة من أهل الحديث. واختلف فى ذلك عن الثورى فروى عنه مثل قول الأوزاعى وعطاء وروى عنه أنه يعيد السعى. وقال مالك والشافعى وأبوحنيفة وأصحابهم: لا يجزيه وعليه أن يعيد إلا أن مالكا قال: يعيد الطواف والسعى جميعا. وقال الشافعى: يعيد السعى وحده ليكون بعد الطواف ولا شئ عليه ـ انتهى مختصرا

(فلم أزل حائضا حتى كان يوم عرفة) اختلف فى موضع طهرها بعد الاتفاق على أنها حاضت بسرف . قال الزرقانى: وفى

ولم أهلل إلا بعمرة ، فأمرني النبي صلى الله عليه وسلم : أن أنقض رأسي وأمتشط ، وأهل بالحج ، وأترك العمرة .

مسلم عن مجاهد عنها أنها تطهرت بعرفة ، وعن القاسم عنها «وطهرت صبيحة ليلة عرفة حين قدمنا منى» وله عنه أيضا «فخرجت في حجتي حتى نزلنا منى فتطهرت ، ثم طفنا بالبيت» فاتفقت الروايات كلها على أنها طافت طواف الإفاضة يوم النحر ، وجمع بين رواية مجاهد والقاسم بأنه انقطع الدم عنها بعرفة وما رأت الطهر إلا بعد أن نزلت منى . وقول ابن حزم «حاضت يوم السبت لثلاث خلون من ذي الحجة وطهرت يوم السبت عاشره» إنما أخذه من روايات مسلم المذكورة ـ انتهى . وقال ابن القيم في الهدى : أما موضع حيضها فهو بسرف بلا ريب وموضع طهرها قد اختلف فيه فقيل بعرفة هكذا روى مجاهد عنها . وروى عروة عنها أنها أظلها يوم عرفة وهي حائض ، ولا تنافي بينهما ، والحديثان صحيحان ، وقد حملهما ابن حزم على معنيين ، فطهر عرفة هو الاغتسال للوقوف عنده . قال : لأنها قالت : تطهرت بعرفة . والتطهر غير الطهر . قال : وقد ذكر القاسم يوم طهرها أنه يوم النحر ، وحديثه في صحيح مسلم . قال : وقد اتفق القاسم وعروة على أنها كانت يوم عرفة حائضا وهما أقرب الناس منها . وقد روى أبو داود حدثنا محمد بن إسماعيل ثنا حماد بن سلمة عن هشام بن عروة عن أبيه عنها خرجنا مع رسول الله ﷺ موافين هلال ذي الحجة ، فذكرت الحديث وفيه «فلما كانت ليلة البطحاء طهرت عائشة» وهذا إسناد صحيح لكن قال ابن حزم: إنه حديث منكر مخالف لما روى هؤلاء كلهم عنها وهو قوله «إنها طهرت ليلة البطحاء» وليلة البطحاء كانت بعد يوم النحر بأربع ليال ، وهذا محال إلا أننا لما تدبرنا وجدنا هذه اللفظة ليست من كلام عائشة فسقط التعلق بها لأنها هي مما دون عائشة وهي أعلم بنفسها . قال: وقد روى حديث حماد بن سلمة هذا وهيب ابن خالد وحماد بن زيد فلم يذكرا هذه اللفظة. قلت: يتعين تقديم حديث حماد بن زيد ومن معه على حديث حماد بن سلمة لوجوه، أحدها: أنه أحفظ وأثبت من حماد بن سلمة، الثاني: أن حديثهم فيه إخبارها عن نفسها، وحديثه فيه الإخبار عنها. الثالث : أن الزهري روى عن عروة عنها الحديث ، وفيه «فلم أزل حائضا حتى كان يوم عرفة» وهذه الغاية هي التي بينها مجاهد والقاسم عنها لكن قال عنها «فتطهرت بعرفة» والقاسم قال «يوم النحر» انتهى كلام ابن القيم (ولم أهلل) أي لم أحرم أولا (إلا بعمرة) هذا نص في أن عائشة لم تحرم إلا بعمرة وأنها كانت معتمرة ابتداء (فأمرني النبي ﷺ أن أنقض) بضم القاف (رأسي) أي أحل ضفر شعره (وأمتشط) أي أسرحه بالمشط وقيل أو بالأصابع (وأهل بالحج) أي أمرني أن أحرم بالحج (وأترك العمرة) وفي رواية «فقال انقضي رأسك وامتشطي وأهلي بالحج ودعي العمرة» وفي رواية «أمسكي عن عمرتك» وفي أخرى «ارفضي عمرتك» قال الحنفية : معنى الحديث : أمرني أن أخرج من إحرام العمرة وأتركها باستباحة المحظورات من التمشيط وغيره لعدم القدرة على الإتيان بأفعالها بسبب الحيض . واستدلوا

....

بذلك على أن المرأة إذا أهلت بالعمرة متمتعة لحاضت قبل أن تطوف واستمر حيضها حتى جاء يوم عرفة تركت العمرة وأهلت بالحج مفردة ، فإذا فرغت من الحج أحرمت بالعمرة قضاء ويلزمها دم لرفض العمرة . وقال الجمهور فى معنى الحديث : أى أمرنى أن أترك العمل للعمرة من الطواف والسعى وتقصير شعر الرأس وأرفض إتمام أفعالها ، وأمرنى أن أدخل الحج على العمرة فأكون قارنة ، فليس المراد هنا بترك العمرة إسقاطها جملة أى إبطالها ، وإنما المراد ترك أفعالها وإرداف الحج عليها حتى تصير قارنة وتندرج أفعالها فى أفعال الحج. قال ابن قدامة : المتمتعة إذا حاضت قبل الطواف للعمرة لم يكن لها أن تطوف بالبيت لأنها ممنوعة من دخول المسجد ولا يمكنها أن تحل من عمرتها ما لم تطف بالبيت ، فإن خشيت فوات الحج أحرمت بالحج مع عمرتها وتصير قارنة ، وهذا قول مالك والأوزاعى والشافعى وكثير من أهل العلم. وقال أبو حنيفة : ترفض العمرة وتهل بالحج . قال أحمد : ما قال هذا أحد غير أبي حنيفة ، واحتج بما روى عروة عن عائشة قالت : أهللنا بعمرة ـ الحديث . وفيه «فقال : انقضى راسك وامتشطى وأهلى بالحج ودعى العمرة ، قالت : ففعلت ، فلما قضينا الحج أرسلنى رسول الله ﷺ مع عبد الرحمن بن أبي بكر إلى التنعيم فاعتمرت معه ، فقال : هذه عمرة مكان عمرتك » متفق عليه . وهذا يدل على أنها رفضت عمرتها وأحرمت بحج من وجوه ثلاثة ، أحدها : قوله «دعى عمرتك» والثانى: قوله «وامتشطى» والثالث: قوله «هذه عمرة مكان عمرتك» ولنا ما روى جابر قال: أقبلت عائشة بعمرة حتى إذا كانت بسرف عركت ـ الحديث. وفيه «قال فاغتسلى ثم أهلى بالحج ففعلت ووقفت المواقف كلها ثم قال: قد حللت من حجك وعمرتك» وروى طاوس عن عائشة أنها قالت : أهللت بعمرة فقدمت ولم أطف حتى حضت ، ونسكت المناسك كلها وقد أهللت بالحج ، فقال لها النبي ﷺ يوم النفر : يسعك طوافك لحجك وعمرتك . رواهما مسلم . وهما يدلان على ما ذكرنا جميعه ، ولأن إدخال الحج على العمرة جائز بالإجماع من غير خشية الفوات فمع خشية الفوات أولى . قال ابن المنذر : أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم أن لمن أهل بعمرة أن يدخل عليها الحج ما لم يفتتح الطواف بالبيت ، وقد أمر النبي ﷺ من كان معه هدى فى حجة الوداع أن يهل بالحج مع العمرة ومع إمكان الحج مع بقاء العمرة لا يجوز رفضها لقول الله تعالى : ﴿وأتموا الحج والعمرة لله ـ ٢ : ١٩٦﴾ ولأنها متمكنة من إتمام عمرتها بلا ضرر فلم يجز رفضها كغير الحائض . ثم أجاب ابن قدامة عن رواية عروة بأن قوله «انقضى رأسك وامتشطى ودعى العمرة» قد انفرد به عروة وخالف به سائر من روى عن عائشة حين حاضت ، وقد روى طاوس والقاسم والأسود وعمرة عن عائشة ولم يذكروا ذلك . وحديث جابر وطاوس مخالفان لهذه الزيادة ولا يخفى ما فى هذا الجواب من التعسف . ثم قال ابن قدامة : ويحتمل أن قوله «دعى العمرة» أى دعيها بحالها وأهلى بالحج معها ، أو دعى أفعال العمرة فإنها تدخل فى أفعال الحج ـ انتهى . وقال الخطابى : استشكل بعض أهل العلم أمره لها بنقض رأسها ثم

....

بالامتشاط. وكان الشافعي يتأوله على أنه أمرها أن تدع العمل للعمرة وتدخل عليها الحج فتصير قارنة، قال: وهذا لا يشاكل القصة. وقيل: إن مذهبها أن المعتمر إذا دخل مكة استباح ما يستبيحه الحاج إذا رمى الجمرة. قال: وهذا لا يعلم وجهه. وقيل كانت مضطرة إلى ذلك. قال: ويحتمل أن يكون نقض رأسها كان لأجل الغسل لتهل بالحج لا سيا إن كانت ملبدة فتحتاج إلى نقض الضفر، وأما الامتشاط فلعل المراد به تسريحها شعرها بأصابعها برفق حتى لا يسقط منه شئ ثم تضفره كما كان، ذكره الحافظ. وقال ابن القيم بعد ذكر مسلك الجمهور وتقويته: أما قوله «وانقضى راسك وامتشطى» فهـذا مما أعضل على الناس ولهم فيها أربعة مسالك، أحدها: أنه دليل على رفض العمرة كما قالت الحنفية. المسلك الثاني: أنه دليل على أنه يجوز للمحرم أن يمشط رأسه، ولا دليل من كتاب ولا سنة ولا إجماع على منعه من ذلك ولا تحريمه، وهذا قول ابن حزم وغيره. المسلك الثالث: تعليل هذه اللفظة وردها بأن عروة انفرد بها وخالف بها سائر الرواة، وقد روى حديثها طاوس والقاسم والأسود وغيرهم فلم يذكر أحد منهم هذه اللفظة. المسلك الرابع: أن قوله «دعى العمرة» أى دعيها بحالها لا تخرجى منها، وليس المراد تركها. قالوا: ويدل عليه وجهان، أحدهما: قوله «يسعك طوافك لحجك وعمرتك» الثاني: قوله «كونى فى عمرتك» قالوا: وهـذا أولى من حمله على رفضها لسلامته من التناقض - انتهى. وقال الزرقاني: وأجاب جماعة منهم الشافعي باحتمال أن معنى «دعى عمرتك» اتركى التحلل منها وأدخلى عليها الحج فتصير قارنة، ويؤيده قوله فى رواية مسلم «وأمسكى عن العمرة» أى عن أعمالها، وإنما قالت «وأرجع بحجة» لاعتقادها أن إفراد العمرة بالعمل أفضل كما وقع لغيرها من أمهات المومنين. قال الحافظ: واستبعد هذا التأويل لقولها فى رواية عطاء عنها «وأرجع أنا بحجة ليس معها عمرة» أخرجه أحمد. وهذا يقوى قول الكوفيين أن عائشة تركت العمرة وحجت مفردة، لكن فى رواية عطاء عنها ضعف. وأجاب الحنفيـة عن ذلك بأن ضعف رواية عطاء منجبر برواية البخاري «يصدرون بنسكين وأصدر بنسك» وفى رواية «قالت: يا رسول الله اعتمرتم ولم اعتمر» قال الحافظ: والرافع للإشكال فى ذلك ما رواه مسلم من حديث جابر «أن عائشة أهلت بعمرة حتى إذا كانت بسرف حاضت فقال لها النبي ﷺ: أهلى بالحج حتى إذا طهرت طافت بالكعبة وسعت فقال قد حللت من حجك وعمرتك» ولمسلم من طريق طاوس عنها «فقال ﷺ: طوافك يسعك لحجك وعمرتك» فهذا صريح فى أنها كانت قارنة. قال الزرقاني: وتعقب بأن قوله «انقضى رأسك وامتشطى» ظاهر فى إبطال العمرة، لأن المحرم لا يفعل مثل ذلك لتأديته إلى نتف الشعر، وأجيب بجوازهما للمحرم حيث لا يؤدى إلى نتف الشعر مع الكراهـة بغير عذر أو كان ذلك لأذى برأسها فأباح لها ذلك كما أباح لكعب ابن عجرة الحلاق لأذى برأسه، أو نقض رأسها لأجل الغسل لتهل بالحج ولا سيا إن كانت تلبدت فتحتاج إلى نقض الضفر، ولعل المراد بالامتشاط تسريح شعرها بأصابعها برفق حتى لا يسقط منه شئ ثم تضفره كما كان، أو أعادت

ففعلت ، حتى قضيت حجى بعث معى

الشكوى بعد رمى جمرة العقبة فأباح لها الامتشاط حينئذ. قال المازرى: هو تعسف بعيد من لفظ الحديث ، أو كان مذهبها أن المعتمر إذا دخل مكة استباح ما يستبيحه الحاج إذا رمى الجمرة. قال الخطابى: وهذا لا يعلم وجهه ـ انتهى. وقال ابن دقيق العيد فى شرح العمدة: لما حمل أصحاب الشافعى ومالك أمره عليه السلام بترك العمرة على ترك المضى فى أعمالها لا على رفضها بالخروج منها وأنها أهلت بالحج مع بقاء العمرة وكانت قارنة اقتضى ذلك أن يكون قد حصل لها عمرة ، وأشكل حينئذ قولها «ينطلقون بحج وعمرة وأنطلق بحج» إذ هى أيضا قد حصل لها حج وعمرة لما تقرر من كونها صارت قارنة فاحتاجوا إلى تأويل هذا اللفظ فأولوا قولها «ينطلقون بحج وعمرة وأنطلق بحج» على ان المراد ينطلقون بحج مفرد عن عمرة وعمرة منفردة عن حج وأنطلق بحج غير مفرد عن عمرة ، فأمرها النبي ﷺ بالعمرة ليحصل لها قصدها فى عمرة مفردة عن حج ، هذا حاصل ما قيل فى هذا مع أن الظاهر خلافه بالنسبة إلى هذا الحديث ، لكن الجمع بين الروايات ألجأهم إلى مثل هذا ـ انتهى. وإنما أعمرها من التنعيم تطييبا لقلبها لكونها لم تطف بالبيت لما دخلت معتمرة وقد وقع فى رواية لمسلم من حديث جابر وكان النبي ﷺ رجلا سهلا إذا هويت الشئ تابعها عليه ، وأما ما قاله ﷺ لها بعد ما اعتمرت من التنعيم فقال: هذه مكان عمرتك ، فمعناه العمرة المنفردة التى حصل لغيرها التحلل منها بمكة ثم أنشأوا الحج منفردا ، فعلى هذا فقد حصل لعائشة عمرتان. قال النووى: قوله ﷺ: «يسعك طوافك لحجك وعمرتك» تصريح بأن عمرتها باقية صحيحة مجزية وأنها لم تلغها ولم تخرج منها ، فيتعين تأويل «ارفضى عمرتك» و «دعى عمرتك» على ما ذكرناه من رفض العمل فيها وإتمام أفعالها والله أعلم. وأما قوله ﷺ فى الرواية الأخرى لما مضت مع أخيها عبد الرحمن ليعمرها من التنعيم «هذه مكان عمرتك» فمعناه أنها أرادت أن يكون لها عمرة منفردة عن الحج كما حصل لسائر أمهات المؤمنين وغيرهن من الصحابة الذين فسخوا الحج إلى العمرة وأتموا العمرة وتحللوا منها قبل يوم التروية ، ثم أحرموا بالحج من مكة يوم التروية ، فحصل لهم عمرة منفردة وحجة منفردة وأما عائشة فإنما حصل لها عمرة مندرجة فى حجة بالقران ، فقال لها النبي ﷺ يوم النفر «يسعك طوافك لحجك وعمرتك» أى وقد تما وحسبا لك جميعا فأبت وأرادت عمرة منفردة كما حصل لباقى الناس ، فلما اعتمرت عمرة منفردة قال لها النبي ﷺ: هذه مكان عمرتك ، أى التى كنت تريدين حصولها منفردة غير مندرجة فمنعك الحيض من ذلك ، وهكذا يقال فى قولها «يرجع الناس بحج وعمرة وأرجع بحج» أى يرجعون بحج منفرد وعمرة منفردة وأرجع أنا وليس لى عمرة منفردة ، وإنما حرصت على ذلك لتكثير أفعالها ـ انتهى (ففعلت) بسكون اللام على صيغة المتكلم ، أى ما أمرها النبي ﷺ من النقض والامتشاط وترك العمرة والإهلال بالحج (حتى قضيت حجى) أى أديته وأتممته فالقضاء بمعنى الأداء (بعث معى) قيل جملة استئنافية ذكره الطيبى. وفى مسلم «قالت: ففعلت ذلك حتى إذا قضيت حجى بعث» إلخ. وكان إرسالها مع أخيها عبد الرحمن ليلة البطحاء أو الحصبة

عبد الرحمن بن أبي بكر ، وأمرني أن اعتمر مكان عمرتي من التنعيم .

وهي ليلة الأربعاء رابع عشرة ذي الحجة (عبد الرحمن بن أبي بكر) الصديق القرشي التيمي يكنى أبا عبد الله ، وقيل بل يكنى أبا محمد ، وقيل أبا عثمان ، أمه أم رومان والدة عائشة فهو شقيقها ، وكان اسمه في الجاهلية عبد الكعبة ، وقيل عبد العزى ، فغيره النبي ﷺ ، وتأخر إسلامه إلى أيام الهدنة ، فأسلم وحسن إسلامه . وقيل : إنما أسلم يوم الفتح هو ومعاوية في وقت واحد . ويقال : إنه شهد بدرامع المشركين ودعا إلى البراز فقام إليه أبوه ليبارزه فذكر أن رسول الله ﷺ قال له : متعنا بنفسك ، ثم أسلم وحسن إسلامه ، وصحب النبي ﷺ في هدنة الحديبية ، وكان أسن ولد أبي بكر . قال الزبير بن بكار : كان رجلا صالحا وكانت فيه دعابة . وروى عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن سعيد بن المسيب في حديث ذكره أن عبد الرحمن بن أبي بكر لم يجرب عليه كذبة قط . وقال ابن عبد البر : كان من أشجع رجال قريش وأرماهم بسهم ، وحضر اليمامة مع خالد بن الوليد فقتل سبعة من كبارهم منهم محكم اليمامة ابن طفيل ، رماه بسهم في نحره فقتله . وأخرج الزبير عن عبد الله بن نافع قال : خطب معاوية فدعا الناس إلى بيعة يزيد فكلمه الحسين ابن علي وابن الزبير وعبد الرحمن بن أبي بكر ، فقال له عبد الرحمن : أهرقلية كلما مات قيصر كان قيصر مكانه ؟ لا نفعل والله أبداً ، وبعث إليه معاوية بعد ذلك بمائة ألف درهم فردها ؛ وقال : لا أبيع ديني بدنياي وخرج إلى مكة فمات بها قبل أن تتم البيعة ليزيد ، وكان موته فجاءة من نومة نامها بمكان على عشرة أميال من مكة . وقيل : توفي بحبشي ، وهو على اثنى عشر ميلا من مكة فحمل إلى مكة فدفن بها . ولما بلغ عائشة خبره خرجت حاجة فوقفت على قبره وأنشدت أبيات متمم بن نويرة في أخيه مالك :

وكنا كندماني جذيمة حقبة   من الدهر حتى قيل لن يتصدعا
فلما تفرقنا كأني ومالكا   بطول اجتماع لم نبت ليلة معا

ثم قالت : لو حضرتك دفنتك حيث مت . روى عبد الرحمن عن النبي ﷺ أحاديث ، منها في الصحيح ، وعن أبيه وروى عنه ابنه عبد الله وحفصة وابن أخيه القاسم بن محمد وغيرهم . قال الخزرجي : له ثمانية أحاديث اتفقا على ثلاثة ، مات سنة ثلاث وخمسين ، قاله ابن سعد . وقيل بعد ذلك (وأمرني أن اعتمر مكان عمرتي) أي بدلها ، نصب على المصدر قاله ابن الملك . أي عمرتي التي تركتها (من التنعيم) متعلق بأعتمر ، وزاد في رواية عند الشيخين وغيرهما «فاعتمرت فقال هذه (أي العمرة) مكان عمرتك» قال الزرقاني : بالرفع على الخبرية وبالنصب على الظرفية وعامله محذوف وهو الخبر أي كائنة أو مجعولة مكان عمرتك . قال عياض : والرفع أوجه عندي إذ لم يرد به الظرف ، إنما أراد عوض عمرتك فمن قال : كانت قارنة قال مكان عمرتك التي أردت أن تأتي بها مفردة وحينئذ فتكون عمرتها من التنعيم تطوعا لا عن فرض لكنه أراد تطييب نفسها بذلك . ومن قال كانت مفردة قال مكان عمرتك التي فسخت الحج إليها ولم

....

تمكنى من الاتيان بها للحيض. وقال السهيلى: الوجه النصب على الظرف لأن العمرة ليست بمكان لعمرة أخرى لكن إن جعلت مكان بمعنى عوض أو بدل مجازاً أى هذه بدل عمرتك جاز الرفع حينئذ ـ انتهى. والتنعيم تفعيل بفتح المثناة الفوقية وسكون النون وكسر العين المهملة، موضع على ثلاثة أميال أو أربعة من مكة أقرب أطراف الحل إلى البيت، سمى به لأن على يمينه جبل نعيم (بضم النون) وعلى يساره جبل ناعم، والوادى اسمه نعمان (بفتح النون) قاله فى القاموس. قال المحب الطبرى: هو أمام أدنى الحل وليس بطرف الحل، ومن فسره بذلك فقد تجوز وأطلق اسم الشئ على ما قرب منه، ذكره القسطلانى. وقال الحافظ: مكان خارج مكة على أربعة أميال منها إلى جهة المدينة كما نقله الفاكهى. وقال المحب الطبرى: التنعيم أبعد من أدنى الحل إلى مكة بقليل وليس بطرف الحل بل بينهما نحو ميل، ومن أطلق عليه طرف الحل فهو تجوز. قال الحافظ: أو أراد بالنسبة إلى بقية الجهات. واختلف فى موضع إحرام عائشة فروى الأزرقى عن ابن جريج قال: رأيت عطاء يصف الموضع الذى أحرمت منه عائشة فأشار إلى الموضع الذى وراء الأكمة وهو المسجد الخرب (بفتح الخاء المعجمة وكسر الراء المهملة) ونقل الفاكهى عن ابن جريج وغيره أن ثم مسجدين يزعم أهل مكة أن الخرب الأدنى من الحرم هو الذى أحرمت منه عائشة، وقيل: هو المسجد الأبعد عن الأكمة الحمراء، ورجحه المحب الطبرى (ص ٥٧٦) وقال الفاكهى: لا أعلم ذلك إلا أنى سمعت ابن أبى عمير يذكر عن أشياخه أن الأول هو الصحيح عندهم. والحديث يدل على أن إعمارها من التنعيم كان بأمر النبى ﷺ وأصرح منه ما أخرجه أبو داود من طريق حفصة بنت عبد الرحمن بن أبى بكر عن أبيها أن رسول الله ﷺ قال يا عبد الرحمن أردف أختك عائشة فأعمرها من التنعيم ـ الحديث. ونحوه رواية الأسود عن عائشة عند البخارى «قال فاذهبى مع أخيك إلى التنعيم» وفى رواية عن الأسود والقاسم جميعا عنها بلفظ «فاخرجى إلى التنعيم» وهو صريح بأن ذلك كان عن أمر النبى ﷺ، وكل ذلك يفسر قوله فى رواية القاسم عنها بلفظ «اخرج بأختك من الحرم» وأما ما رواه أحمد من طريق ابن أبى مليكة عنها فى هذا الحديث «قال: ثم أرسل إلى عبد الرحمن بن أبى بكر فقال: احملها خلفك حتى تخرج من الحرم، فو الله ما قال فتخرجها إلى الجعرانة ولا إلى التنعيم» فهى رواية ضعيفة لضعف أبى عامر الخراز الراوى له عن ابن أبى مليكة، ويحتمل أن يكون قوله «فو الله» إلخ. من كلام من دون عائشة، قاله متمسكا لإطلاق قوله «فأخرجها من الحرم» لكن الروايات المقيدة بالتنعيم مقدمة على المطلقة فهو أولى ولا سيما مع صحة أسانيدها، كذا فى الفتح، وعقد البخارى فى صحيحه لحديث عبد الرحمن بن أبى بكر فى أمره ﷺ إياه إعمارها من التنعيم «باب عمرة التنعيم» قال الحافظ: يعنى هل تتعين لمن كان بمكة أم لا؟ وإذا لم تتعين هل لها فضل على الاعتمار من غيرها من جهات الحل أو لا؟ قال صاحب الهدى: لم ينقل أنه ﷺ اعتمر مدة إقامته بمكة قبل الهجرة ولا اعتمر بعد الهجرة إلا داخلا إلى مكة، ولم يعتمر قط خارجا من مكة إلى

قالت: فطاف الذين كانوا أهلوا بالعمرة بالبيت وبين الصفا والمروة ثم حلوا، ثم طافوا طوافا بعد أن رجعوا من منى،

الحل ثم يدخل مكة بعمرة كما يفعل الناس اليوم، ولا ثبت عن أحد من الصحابة أنه فعل ذلك فى حياته إلا عائشة وحدها. قال الحافظ: وبعد أن فعلته عائشة بأمره دل على مشروعيته. واختلف السلف فى جواز الاعتمار فى السنة أكثر من مرة فكرهه مالك وخالفه مطرف وطائفة من أتباعه وهو قول الجمهور. واستثنى أبو حنيفة يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق، ووافقه أبو يوسف إلا فى يوم عرفة، واستثنى الشافعى البائت بمنى لرمى أيام التشريق، وفيه وجه اختاره بعض الشافعية فقال بالجواز مطلقا كقول الجمهور، والله أعلم. وقد تقدم شئ من الكلام فى ذلك فى شرح حديث أبى هريرة «العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما» قال الحافظ: واختلفوا أيضا هل يتعين التنعيم لمن اعتمر من مكة، وتقدم الكلام فيه أيضا فى شرح حديث ابن عباس فى المواقيت. قال الحافظ: واستدل بحديث عبد الرحمن بن أبى بكر فى إعمار عائشة من التنعيم على تعين الخروج إلى الحل لمن أراد العمرة ممن كان بمكة، وهو أحد قولى العلماء والثانى تصح العمرة ويجب عليه دم لترك الميقات. وليس فى حديث الباب ما يدفع ذلك. واستدل به أيضا على أن أفضل جهات الحل التنعيم. وتعقب بأن إحرام عائشة من التنعيم إنما وقع لكونه أقرب جهة الحل إلى الحرم لا لأنه الأفضل. وقال فى باب «أجر العمرة على قدر التعب» بعد ذكر ما روى الدار قطنى والحاكم من حديث عائشة أن النبى ﷺ قال لها فى عمرتها «إنما أجرك فى عمرتك على قدر نفقتك» استدل به على أن الاعتمار لمن كان بمكة من جهة الحل القريبة أقل أجرا من الاعتمار من جهة الحل البعيدة، وهو ظاهر هذا الحديث. وقال الشافعى فى الإملاء أفضل بقاع الحل للاعتمار الجعرانة، لأن النبى ﷺ أحرم منها، ثم التنعيم لأنه أذن لعائشة منها. قال: وإذا تنحى عن هذين الموضعين فأين أبعد حتى يكون أكثر لسفره كان أحب إلى. وحكى الموفق فى المغنى عن أحمد أن المكى كلما تباعد فى العمرة كان أعظم لأجره. وقال الحنفية: أفضل بقاع الحل للاعتمار التنعيم ووافقهم بعض الشافعية والحنابلة. ووجهه ما قدمناه أنه لم ينقل أن أحدا من الصحابة فى عهد النبى ﷺ خرج من مكة إلى الحل ليحرم بالعمرة غير عائشة، وأما اعتماره ﷺ من الجعرانة فكان حين رجع من الطائف مجتازا إلى المدينة، ولكن لا يلزم من ذلك تعين التنعيم للفضل لما دل عليه هذا الخبر أن الفضل فى زيادة التعب والنفقة، وإنما يكون التنعيم أفضل من جهة أخرى تساويه إلى الحل لا من جهة أبعد منه - انتهى (فطاف) أى طواف العمرة (الذين كانوا أهلوا بالعمرة) وحدها يعنى الذين أفردوا العمرة عن الحج (بالبيت) متعلق بطاف أى عند دخولهم مكة (وبين الصفا والمروة) أى وسعوا بينهما. وقال القارى: الطواف يراد به الدور الذى يشمل السعى فصح العطف ولم يحتج إلى تقدير عامل وجعله نظير «علفتها تبنا وماء باردا» (ثم حلوا) أى خرجوا من العمرة بالحلق أو التقصير ثم أحرموا بالحج من مكة (ثم طافوا طوافا) أى للحج يوم النحر، وهو طواف الإفاضة (بعد أن رجعوا من منى) أى إلى

....

مكة ، وقد سقط عنهم طواف القدوم إجماعا لأنهم صاروا فى حكم أهل مكة ، والمكى لا طواف عليه للقدوم إلا ما حكى عن الإمام أحمد أن المتمتع يطوف يوم النحر أولا للقدوم ثم يطوف طوافا آخر للحج ، قال الخرقى : إن كان متمتعا فيطوف بالبيت سبعا وبالصفا والمروة سبعا كما فعل بالعمرة ثم يعود فيطوف طوافا ينوى به الزيارة . قال ابن قدامة : أما الطواف الأول الذى ذكره الخرقى ههنا فهو طواف القدوم ، لأن المتمتع لم يأت به قبل ذلك والطواف الذى طافه فى العمرة كان طوافها . ونص أحمد على أنه مسنون للتمتع فى رواية الأثرم ، قال : قلت لأبى عبد الله رحمه الله : فإذا رجع أعنى المتمتع كم يطوف ويسعى؟ قال : يطوف ويسعى لحجه ويطوف طوافا آخر للزيارة ، عاودناه فى هذا غير مرة فثبت عليه . وكذلك الحكم فى القارن والمفرد إذا لم يكونا أتيا مكة قبل يوم النحر ولا طافا للقدوم فإنهما يبدآن بطواف القدوم قبل طواف الزيارة نص عليه أحمد أيضا ، واحتج بما روت عائشة قالت : فطاف الذين أهلوا بالعمرة بالبيت وبين الصفا والمروة ثم حلوا فطافوا طوافا آخر بعد أن رجعوا من منى لحجهم . وأما الذين جمعوا الحج والعمرة فإنما طافوا طوافا واحدا ، فحمل أحمد قول عائشة على أن طوافهم لحجهم هو طواف القدوم ، ولأنه قد ثبت أن طواف القدوم مشروع ، فلم يكن تعين طواف الزيارة مسقطا له كتحية المسجد عند دخوله قبل التلبس بصلاة الفرض ، ولم أعلم أحدا وافق أبا عبد الله على هذا الطواف الذى ذكره الخرقى ، بل المشروع طواف واحد للزيارة كمن دخل المسجد وقد أقيمت الصلاة فإنه يكتفى بها عن تحية المسجد ، ولأنه لم ينقل عن النبي ﷺ ولا عن أصحابه الذين تمتعوا معه فى حجة الوداع ولا أمر به النبي ﷺ أحدا ، وحديث عائشة دليل على هذا فإنها قالت : طافوا طوافا آخر بعد أن رجعوا من منى لحجهم ، وهذا هو طواف الزيارة ولم تذكر طوافا آخر ، ولو كان هذا الذى ذكرته طواف القدوم لكانت قد أخلت بذكر طواف الزيارة الذى هو ركن الحج لايتم الحج إلا به ، وذكرت ما يستغنى عنه ، وعلى كل حال فما ذكرت إلا طوافا واحدا ، فمن أين يستدل به على طوافين ؟ وأيضا فإنها لما حاضت قرنت الحج إلى العمرة بأمر النبي ﷺ ولم تكن طافت للقدوم ولا أمرها به النبي ﷺ ، وقد ذكر الخرقى فى موضع آخر فى المرأة إذا حاضت فخشيت فوات الحج : أهلت بالحج وكانت قارنة ، ولم يكن عليها قضاء طواف القدوم ، ولأن طواف القدوم لولم يسقط بالطواف الواجب لشرع فى حق المعتمر طواف للقدوم مع طواف العمرة ، لأنه أول قدومه إلى البيت فهو به أولى من المتمتع الذى يعود إلى البيت بعد رويته وطوافه به ، وفى الجملة إن هذا الطواف المختلف فيه ليس بواجب ، وإنما الواجب طواف واحد وهو طواف الزيارة ، وهو فى حق المتمتع كهو فى حق القارن والمفرد فى أنه ركن للحج لا يتم إلا به ـ انتهى كلام ابن قدامة . واختار الشيخ تقى الدين ابن تيمية ما رجحه ابن قدامة وصححه الشيخ أبو الفرج عبد الرحمن بن رجب . قال ابن القيم بعد ما حكى كلام ابن قدامة المتقدم : لم يرفع كلام أبى محمد يعنى ابن قدامة الإشكال ، وإن كان

وأما الذين جمعوا الحج والعمرة ، فإنما طافوا طوافا واحدا.

الذى أنكره أى من تكرار الطواف يوم النحر بعد الوقوف للتمتع هو الحق كما أنكره ، والصواب فى إنكاره ، فإن أحدا لم يقل إن الصحابة لما رجعوا من عرفة طافوا للقدوم وسعوا ، ثم طافوا للإفاضة بعده ولا النبى صلى الله عليه وسلم ، هذا لم يقع قطعا ولكن كان منشأ الإشكال أن أم المؤمنين فرقت بين المتمتع والقارن فأخبرت أن القارنين طافوا طوافا واحدا وأن الذين أهلوا بالعمرة طافوا طوافا آخر بعد أن رجعوا من منى لحجهم ، وهذا غير طواف الزيارة قطعا فإنه يشترك فيه القارن والمتمتع فلا فرق بينهما فيه ، ولكن الشيخ أبو محمد لما رأى قولها فى المتمتعين «أنهم طافوا طوافا آخر بعد أن رجعوا من منى» قال : ليس فى هذا ما يدل على أنهم طافوا طوافين ، والذى قاله حق ولكن لم يرفع الإشكال ، فقالت طائفة : هذه الزيادة من كلام عروة أو ابنه هشام أدرجت فى الحديث وهذا لا يتبين ، ولو كان فغايته أنه مرسل ولم يرتفع الإشكال عنه بالإرسال فالصواب أن الطواف الذى أخبرت به عائشة وفرقت به بين المتمتع والقارن هو الطواف بين الصفا والمروة لا الطواف بالبيت ، وزال الإشكال جملة فأخبرت عن القارنين أنهم اكتفوا بطواف واحد بينهما لم يضيفوا إليه طوافا آخر يوم النحر ، وهذا هو الحق ، وأخبرت عن المتمتعين أنهم طافوا بينهما طوافا آخر بعد الرجوع من منى للحج ، وذلك الأول كان للعمرة ، وهذا هو قول الجمهور - انتهى (وأما الذين جمعوا الحج والعمرة) أى ابتداء أو إدخالا لأحدهما فى الآخر . وفى رواية «وأما الذين كانوا أهلوا بالحج (أى مفردا) أو جمعوا الحج والعمرة» (أى قارنوا) (فإنما طافوا طوافا واحدا) أى بعد الوقوف بعرفة يوم النحر للحج والعمرة جميعا . قال الزرقانى : لأن القارن يكفيه طواف واحد وسعى واحد ، لأن أفعال العمرة تندرج فى أفعال الحج ، وإلى هذا ذهب مالك والشافعى وأحمد والجمهور . وقال الحنفية : لابد للقارن من طوافين وسعيين - انتهى . وقال العينى : فى الحديث يعنى حديث عائشة حجة لمن قال الطواف الواحد والسعى الواحد يكفيان للقارن ، وهو مذهب عطاء والحسن وطاوس وبه قال مالك وأحمد والشافعى وإسحاق وأبو ثور وداود إلى آخر ما قال.
قلت : هكذا صرح غير واحد من شراح الحديث من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم بأن الحديث حجة للأئمة الثلاثة فى وحدة الطواف للقارن خلافا للحنفية القائلين بالطوافين له ، **قيل** : والحديث بظاهره مشكل على الجميع لأنه يدل على إكتفاءهم بطواف واحد ، وقد ثبت بالأحاديث الصحيحة أنهم طافوا ثلاثة أطوفة : الأول طواف القدوم ، والثانى طواف الإفاضة ، والثالث طواف الوداع ، ولذلك اتفق الجميع على أن القارن يطوف ثلاثة أطوفة ، طواف القدوم والركن والوداع ، وزادت الحنفية على ذلك طواف العمرة فصارت أربعة . قال ابن قدامة : الأطوفة المشروعة فى الحج ثلاثة : طواف الزيارة وهو ركن الحج لا يتم إلا به بغير خلاف ، وطواف

....

القدوم، وهو سنة لا شئ على تاركه، وطواف الوداع، واجب ينوب عنه الدم إذا تركه، وبهذا قال أبو حنيفة وأصحابه والثورى. وقال مالك: على تارك طواف القدوم دم، ولا شئ على تارك طواف الوداع، وحكى عن الشافعى كقولنا فى طواف الوداع، وكقوله فى طواف القدوم - انتهى. وعد النووى فى مناسكه طواف القدوم من السنن والوداع من الواجبات. وصرح الدردير بوجوب طواف القدوم، وصرح أتباع الأئمة الثلاثة فى فروعهم أن القارن حكمه حكم المفرد خلافا للحنفية، فالقارن عند أتباع الثلاثة يطوف ثلاثة أطوفة كالمفرد، الأول طواف القدوم، والثانى طواف الإفاضة يوم النحر، لكنه عندهم للحج والعمرة كليهما فإنه دخل عمل العمرة فى عمل الحج، والثالث طواف الصدر، وأما الحنفية فزادوا على ذلك طواف العمرة وقالوا: طواف الإفاضة هو للحج فقط فصارت أطوفة القارن عندهم أربعة. قال فى الهداية فى بيان القارن: إذا دخل مكة ابتدأ فطاف بالبيت سبعة أشواط، يرمل فى الثلاث الأول منها ويسعى بعدها بين الصفا والمروة، وهذه أفعال العمرة ثم يبدأ بأفعال الحج فيطوف طواف القدوم ويسعى بعده كما بينا فى المفرد - انتهى. وقيل الأطوفة للقارن عند الحنفية أيضا ثلاثة كالمفرد لكن الطواف الأول يوم الورود واللقاء هو للعمرة، وتداخل فيه طواف القدوم، والطواف الثانى أى يوم النحر هو للحج فقط. قال الشيخ محمد أنور الكشميرى الحنفى: ويمكن أن يقال: إن الطواف الأول يوم القدوم كان للعمرة وتداخل فيه طواف القدوم. وقال الشيخ ثناء الله الفانى فتى فى تفسيره: قلت: وذلك الطواف والسعى كان لعمرته وكفاه عن طواف القدوم لحجه - انتهى. ولكون ظاهر حديث عائشة مخالفا للأحاديث الدالة على تعدد الطواف للمفرد والقارن احتاج الجميع إلى توجيهه وتأويله فقال السندى فى حاشيته على البخارى: ظاهر الحديث أنهم إنما اقتصروا من الطوافين الذين طافهما السابقون على أحدهما إما الأول وإما الثانى، وليس الأمر كذلك بل هم أيضا طافوا الطوافين الأول والثانى جميعا وذلك مما لا خلاف فيه، وقد جاء صريحا عن ابن عمر، ففى صحيح مسلم عنه «وبدأ رسول الله ﷺ فأهل بالعمرة ثم أهل بالحج» إلى أن قال «وطاف رسول الله ﷺ حين قدم مكة» إلى أن قال: ونحر هديه يوم النحر وأفاض وطاف بالبيت وفعل مثل ما فعل رسول الله ﷺ من أهدى وساق الهدى من الناس. ثم ذكر عن عائشة أنها أخبرت بمثل ذلك، وسيجئ هذا الحديث فى البخارى أيضا فى باب سوق البدن، فالمراد كما سبق أنهم طافوا للركن طوافا واحدا والسابقون طافوا للركن طوافين، وقال أيضا: قوله «وأما الذين جمعوا الحج والعمرة فإنما طافوا طوافا واحدا» أى ما طافوا طواف الفرض إلا طوافا واحدا هو طواف الإفاضة، والذى طافوا أولا كان طواف القدوم الذى هو من السنن لا من الفرائض بخلاف الذين حلوا فإنهم طافوا أولا فرض العمرة ثم فرض الحج فطافوا طوافين للفرض، ولم يرد أن الذين جمعوا ما طافوا أولا حين القدوم أو ما طافوا آخرا بعد الرجوع من منى كما يفيده ظاهر الكلام

....

كيف والنبي ﷺ كان من الذين جمعوا على التحقيق وعلى مقتضى هذا الحديث ، لأنه كان معه الهدى ألبتة ، وقد ثبت أنه طاف أولا حين قدم وطاف ثانيا طواف الإفاضة حين رجع من منى ، بل لعله ما ثبت أن أحدا ترك الطواف عند القدوم ولا طواف الإفاضة ، فلا فرق بين الطائفتين إلا بصفة الافتراض ، فطواف من حل كان مرتين فرضا وطواف من لم يحل كان مرة فرضا ، والله تعالى أعلم ، والحاصل أن إحدى الطائفتين طافوا طوافين للنسكين والثانية طافوا لهما واحدا ـ انتهى . وقال الباجي : قولها «أما الذين أهلوا بالحج أو جمعوا الحج والعمرة فإنما طافوا طوافا واحدا» تريد ـ والله أعلم ـ أحد وجهين : اما أنهم لم يطوفوا غير طواف واحد للورود وطواف واحد للإفاضة إن كانوا قرنوا قبل دخول مكة وإن كانوا أردفوا فلم يطوفوا غير طواف واحد وهو طواف الإفاضة ، ويحتمل أن يريد بذلك أنهم سعوا لهما سعيا واحدا والسعى يسمى طوافا . والوجه الثاني : أن طوافهم كان على صفة واحدة لم يزد القارن فيه على طواف المفرد ، وذلك أن القارن لم يفرد العمرة بطواف وسعى بل طاف لهما كما طاف المفرد للحج ، وهذا نص فى صحة ما ذهب إليه مالك ومن وافقه فى أن حكم القارن فى ذلك حكم المفرد ـ انتهى . ثم قال : وهؤلاء جمعوا الحج والعمرة لا يخلو أن يكونوا أهلوا بهما جميعا أو أردفوا الحج على العمرة إذ أمرهم النبي ﷺ بذلك ، فإن كانوا ممن أهل بهما فقد طافوا لهما طواف الورود ، وسعوا بأثره ، ثم طافوا لهما بعد ذلك طواف الإفاضة ولم يسعوا بعده . وأما من أردف الحج على العمرة فإن كان أردفه قبل الوصول إلى مكة فحكمه حكم من أهل بهما وقد تقدم حكمه . وأما من أردفه بعد الوصول إلى مكة وقبل التلبس بالطواف فإنه لا يطوف بالبيت ولا يسعى بين الصفا والمروة حتى يرجع من منى لأنه محرم بالحج من مكة ، ومن أحرم بالحج من مكة فليس عليه طواف ورود ، فهذا المردف لما أحرم بالحج من مكة لا تأثير لما تقدم من عمرته فى الورود ولا فى غير ذلك من الأفعال غير وجوب الدم للقران ـ انتهى . وقال ابن قدامة ما محصله : أن المراد الطواف الواحد للزيارة بعد الرجوع عن منى بخلاف المتمتع فإنه يطوف عند أحمد إذ ذاك طوافين : طواف القدوم وطواف الزيارة ، لأن المتمتع لم يأت بطواف القدوم قبل ذلك ، والطواف الذى طافه قبل الخروج إلى منى كان للعمرة ، وعلى هذا معنى قولها «طوافا واحدا» أى يوم النحر للزيارة فقط لا للقدوم طوافا آخر كما يفعله المتمتع عند الحنابلة ، وقد تقدم كلام ابن قدامة بتمامه . وأجاب الحنفية عن حديث الباب وأولوه بوجوه ، فقال بعضهم إن المراد بقوله «طوافا واحدا» أى طاف لكل واحد منهما طوافا يشبه الطواف الذى للآخر ـ انتهى . ولا يخفى ما فى هذا التأويل من التعسف ، وقال الطحاوى : إن عائشة أرادت بقولها «وأما الذين جمعوا بين الحج والعمرة فإنما طافوا لهما طوافا واحدا» يعنى الذين تمتعوا بالعمرة إلى الحج ، لأن حجتهم كانت مكية ، والحجة المكية لا يطاف لها إلا بعد عرفة . قال : والمراد بقولها «جمعوا بين الحج والعمرة» جمع متعة لا جمع قران ـ انتهى . قال الحافظ

....

بعد ذكره : وإنى لكثير التعجب منه فى هذا الموضع كيف ساغ له هذا التأويل ، وحديث عائشة مفصل للحالتين فإنها صرحت بفعل من تمتع ثم من قرن حيث قالت: فطاف الذين أهلوا بالعمرة ثم حلوا طوافا آخر بعد أن رجعوا من منى . فهؤلاء أهل التمتع، ثم قالت: وأما الذين جمعوا، إلخ. فهؤلاء أهل القران وهذا أبين من أن يحتاج إلى إيضاح ـ انتهى . وقال بعضهم إن مقصود عائشة بهذا الحديث ليس بيان وحدة الطواف وتعدده بل المراد بيان أنهم طافوا للتحلل عن الحج والعمرة طوافا واحدا يعنى أن القارن يكون مهلا بإحرامين والطواف يكون محلا للإحرام فكان مقتضاه أن يكون المحل طوافين للإحرامين كما وقع للتمتعين لكن القارن يكفى له للتحلل عن الإحرامين طواف واحد. وهذا التأويل أيضا بعيد جدا ، لا يخفى بعده وتعسفه على المنصف ، واختار ابن القيم وجها آخر فقال : الصواب أن الطواف الذى أخبرت به عائشة وفرقت به بين المتمتع والقارن هو الطواف بين الصفا والمروة لا الطواف بالبيت فأخبرت عن القارنين أنهم اكتفوا بطواف واحد بينهما لم يضيفوا إليه طوافا آخر يوم النحر وهذا هو الحق ، وأخبرت عن المتمتعين أنهم طافوا بينهما طوافا آخر بعد الرجوع من منى للحج وذلك الأول كان للعمرة وهذا قول الجمهور ، وتنزيل الحديث على هذا موافق لحديثها الآخر ، وهو قول النبي ﷺ «يسعك طوافك بالبيت وبين الصفا والمروة لحجك وعمرتك» وكانت قارنة ، ويوافق قول الجمهور ولكن يشكل عليه حديث جابر الذى رواه مسلم فى صحيحه «لم يطف النبي ﷺ ولا أصحابه بين الصفا والمروة إلا طوافا واحدا طوافه الأول» هذا يوافق قول من يقول يكفى المتمتع سعى واحد كما هو إحدى الروايتين عن أحمد نص عليها فى رواية ابنه عبدالله وغيره ، وعلى هذا فيقال عائشة أثبتت وجابر نفى ، والمثبت مقدم على النافى ، أو يقال مراد جابر من قرن من أصحابه مع النبي ﷺ وساق الهدى كأبي بكر وعمر وطلحة وعلى رضى الله عنهم وذوى اليسار ، فإنهم إنما سعوا سعيا واحدا، وليس المراد به عموم الصحابة، أو يعلل حديث عائشة بأن تلك الزيادة فيه مدرجة من قول هشام ، وهذه ثلاث طرق للناس فى حديثها ، والله أعلم ـ انتهى كلام ابن القيم . قلت : والطريق الأخير ضعيف جدا بل باطل لأنه ليس فى طريق حديث عائشة هذا هشام فإنه من رواية مالك عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عنها ، فهذا إسناد غاية فى الصحة ، فمن الخطأ والإدراج ؟ ويؤيده أن له طريقا أخرى عنها فى الموطأ فى باب دخول الحائض مكة «عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عنها» وهذا سند صحيح كالجبل ثبوتا . وسيجئ الكلام فى مسئلة السعى بين الصفا والمروة للتمتع بعد الرجوع من منى للحج . والراجح عندى فى معنى الحديث هو ما قال السندى ومن وافقه ، وهو المعروف فى توضيح الحديث وتوجيهه عند القائلين بوحدة الطواف للقارن ، وما اختاره ابن القيم وجيه أيضا عندى وسيأتى إيضاحه ، واعلم أنه اختلف العلماء فى طواف القارن والمتمتع إلى ثلاثة مذاهب ، الأول : أن على القارن طوافا واحدا وسعيا واحدا وأن ذلك يكفيه لحجه وعمرته ، وأن على المتمتع طوافين وسعيين، وهذا مذهب

....

جمهور العلماء، منهم مالك والشافعي وأحمد في أصح الروايتين. الثاني: أن على كل واحد منهما سعيين وطوافين وهذا مذهب أبي حنيفة. الثالث: أنهما معا يكفيهما طواف واحد وسعي واحد، وهو مروى عن الإمام أحمد كما تقدم في كلام ابن القيم، أما الجمهور المفرقون بين القارن والمتمتع القائلون بأن القارن يكفي لحجه وعمرته طواف زيارة واحد وهو طواف الإفاضة، وسعي واحد، فاحتجوا بأحاديث صحيحة ليس مع مخالفيهم ما يقاومها، منها حديث عائشة الذي نحن في شرحه، فإن قولها «وأما الذين جمعوا الحج والعمرة فإنما طافوا طوافا واحدا» نص صريح دال على اكتفاء القارن بطواف واحد لحجه وعمرته، وقال ابن القيم: إن المراد بالطواف في حديث عائشة هذا هو الطواف بين الصفا والمروة، وله وجه من النظر كما سيأتي، وقد أجاب الحنفية عن هذا الحديث بوجوه، منها أن روايات عائشة في حجتها وحجته ﷺ مضطربة. قال العيني: أحاديث عائشة في هذا الباب مضطربة جدا لا يتم بها الاستدلال لأحد من الخصوم، ثم ذكر بعض الاختلاف، قالوا: فيشكل على حديثها المدار في مثل هذه المسألة، قلت: حديث عائشة هذا صحيح ثابت اتفق عليه الشيخان، وهو نص في المسألة، وقد تقدم وجه الجمع بين ما يتوهم من الاختلاف في بعض رواياتها فرده بإدعاء الاضطراب فيه أمر قبيح جدا، ومنها ما تقدم عن الطحاوي، وقد تقدم الجواب عنه في كلام الحافظ. ومن الأحاديث التي استدل بها الجمهور ما رواه مسلم في صحيحه من طريق طاوس عن عائشة أنها أهلت بعمرة فقدمت ولم تطف بالبيت حتى حاضت فنسكت المناسك كلها وقد أهلت بالحج فقال لها النبي ﷺ: يسعك طوافك لحجك وعمرتك - الحديث. ففي هذا الحديث الصحيح التصريح بأنها كانت محرمة أولا بالعمرة ومنعها الحيض من الطواف فلم يمكنها أن تحل بعمرة فأهلت بالحج مع عمرتها الأولى فصارت قارنة، ومع كونها قارنة صرح بأنها يكفيها لهما طواف واحد. وروى مسلم أيضا من طريق مجاهد عن عائشة أنها حاضت بسرف فتطهرت بعرفة فقال لها رسول الله ﷺ: يجزئ عنك طوافك بالصفا والمروة عن حجك وعمرتك - انتهى. وهذا الحديث الصحيح صريح في أن القارن يكفيه لحجه وعمرته طواف واحد وسعي واحد، ومنها حديث ابن عمر عند الشيخين، روى البخاري من طريق أيوب عن نافع أن ابن عمر دخل ابنه عبيد الله بن عبد الله وظهره في الدار فقال: إني لا آمن أن يكون العام بين الناس قتال فيصدوك عن البيت فلو أقمت، فقال: قد خرج رسول الله ﷺ فحال كفار قريش بينه وبين البيت، فإن حيل بيني وبينه أفعل كما فعل رسول الله ﷺ ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة - ٣٣ : ٢١﴾ ثم قال: أشهدكم أني أوجبت مع عمرتي حجا. قال: ثم قدم فطاف لهما طوافا واحدا - انتهى. وفيه دليل على أن القارن يكفيه طواف واحد لحجه وعمرته وأجاب بعض الحنفية عنه بأنه ليس بصريح في اكتفاء القارن بطواف واحد فإنه يحتمل أن يكون المراد بقوله «طوافا واحدا» أي طاف لكل منهما طوافا يشبه الطواف الذي للآخر، وكذا أولوا رواية عائشة المتقدمة كما سبق وفيه أنه يرفع

....

هذا الاحتمال قوله في الرواية الآتية «ورأى أن قد قضى طواف الحج والعمرة بطوافه الأول» وتأوله بعضهم بأن المراد أنه طاف للقدوم طوافا واحدا يعني أنه اكتفى قبل النحر بطوافه للقدوم في العمرة وكان هذا الطواف في الأصل للعمرة وتداخل فيه طواف القدوم فلم يعده، ثم طاف يوم النحر طوافا للحج، وتأوله بعضهم بأن المراد أنه طاف طوافا واحدا للحل منهما جميعا حيث لم يتحلل بعد أفعال العمرة يعني أنه طاف للإحلال منهما طوافا واحدا وهو طواف الإفاضة، ولا يخفى ما في هذين التأويلين من التكلف والتعسف. وروى البخاري من طريق الليث عن نافع أن ابن عمر أراد الحج عام نزل الحجاج بابن الزبير فقيل له: إن الناس كائن بينهم قتال وإنا نخاف أن يصدوك، فقال ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ إذا أصنع كما صنع رسول الله ﷺ، إني أشهدكم أني قد أوجبت عمرة، ثم خرج حتى إذا كان بظاهر البيداء قال ما شأن الحج والعمرة إلا واحد أشهدكم أني قد أوجبت حجا مع عمرتي وأهدى هديا اشتراه بقديد، ولم يزد على ذلك فلم ينحر ولم يحل من شئ حرم منه ولم يحلق ولم يقصر حتى كان يوم النحر فنحر وحلق ورأى أن قد قضى طواف الحج والعمرة بطوافه الأول. وقال ابن عمر: كذلك فعل رسول الله ﷺ ـ انتهى. وفي هذه الرواية التصريح من ابن عمر باكتفاء القارن بطواف واحد، وأن النبي ﷺ كذلك فعل. قال الكرماني في شرح هذا الحديث: يعني أنه لم يكرر الطواف للقران بل اكتفى بطواف واحد. وقال الحافظ: قوله «بطوافه الأول» أي الذي طافه يوم النحر للإفاضة ـ انتهى. وقال السندي في حاشيته على البخاري: قوله «بطوافه الأول» أي بأول طواف طافه بعد النحر والحلق فإنه هو ركن الحج عندهم لا الذي طافه حين القدوم، وإن كان هو المتبادر من اللفظ فإنه للقدوم وليس بركن للحج، والله تعالى أعلم، وأجاب عنه بعض الحنفية بأن المراد به طواف القدوم كما هو المتبادر، وأن هذا الطواف الواحد أجزأ عن طواف القدوم للحج وطواف العمرة جميعا، ثم طاف طواف الإفاضة يوم النحر ولم يذكره في الرواية وهو مراد ألبتة وإن تركه الراوي. قالوا: ويدل عليه قوله «وكذلك فعل رسول الله ﷺ» ورسول الله ﷺ فعل كذلك حيث طاف يوم القدوم، وأجزأ ذلك الطواف الأول عن القدوم والعمرة جميعا ثم طاف يوم النحر، وفيه أنه يلزم على هذا التأويل أن ابن عمر أو من دونه قد أخل بذكر طواف الزيارة الذي هو ركن الحج لا يتم الحج إلا به، وذكر ما يستغنى عنه، وفيه أيضا أنه قد ثبت عنه طواف الإفاضة في رواية سالم عنه عند الشيخين حيث قال «بدأ رسول الله ﷺ فأهل بالعمرة ثم أهل بالحج» إلى أن قال «وطاف رسول الله ﷺ حين قدم مكة» إلى أن قال «ونحر هديه يوم النحر وأفاض وطاف بالبيت وفعل مثل ما فعل رسول الله ﷺ من أهدى وساق الهدي من الناس» ثم ذكر عن عائشة أنها أخبرت بمثل ذلك. قلت: واستدل بظاهر حديث لمالك فيما ذهب إليه من إجزاء طواف القدوم عن طواف الإفاضة لمن تركه جاهلا أو نسيه. قال الحافظ: وتوهم بعضهم أنه أراد طواف القدوم. وقال ابن

....

عبد البر: فيه حجة لمالك في قوله «إن طواف القدوم إذا وصل بالسعي يجزئ عن طواف الإفاضة لمن تركه جاهلا أو نسيه حتى رجع إلى بلده وعليه الهدى» قال: ولا أعلم أحدا قال به غيره وغير أصحابه، وتعقب بأنه إن حمل قوله «طوافه الأول» على طواف القدوم وأنه أجزأ عن طواف الإفاضة كان ذلك دالا على الإجزاء مطلقا ولو تعمده، لا بقيد الجهل والنسيان ـ انتهى. قلت: حمله على طواف القدوم والقول بسقوط طواف الإفاضة في تلك الصورة أو مطلقا باطل بلا شك، لأن النبي ﷺ لم يكتف بطوافه الذي طاف يوم دخل مكة بل طاف يوم النحر طواف الإفاضة الذي هو ركن الحج بإجماع المسلمين، وثبت ذلك ثبوتا قطعيا، وأما القول بأن ذلك الطواف الأول كان عن القدوم للحج وطواف العمرة جميعا فادعاء محض ليس عليه أثارة من علم فلا يلتفت إليه، وقال السندي في حاشية البخاري بعد ذكر التأويل الذي نقلنا عنها ما لفظه: ولا يخفى أن بعض روايات حديث ابن عمر يبعد هذا التأويل ويقتضي أن الطواف الذي يجزئ عنهما هو الذي حين القدوم، ففي رواية للبخاري «ثم قدم فطاف لهما طوافا واحدا» وسيجئ في البخاري في باب من اشترى الهدى من الطريق بلفظ «ثم قدم فطاف لهما طوافا واحدا فلم يحل حتى حل منهما جميعا» وسيجئ في باب الإحصار «وكان يقول أي ابن عمر: لا يحل حتى يطوف طوافا واحدا يوم يدخل مكة» وفي بعض روايات مسلم «فخرج حتى إذا جاء البيت طاف به سبعا وبين الصفا والمروة سبعا لم يزد عليه ورأى أنه مجزئ عنه وأهدى» وفي أخرى «ثم طاف لهما طوافا واحدا بالبيت وبين الصفا والمروة ثم لم يحل منهما حتى حل منهما بحجة يوم النحر» وفي رواية أخرى «ثم انطلق يهل بهما جميعا حتى قدم مكة فطاف بالبيت وبالصفا والمروة ولم يزد على ذلك ولم ينحر ولم يحلق حتى كان يوم النحر فنحر وحلق ورأى أن قد قضى طواف الحج والعمرة بطوافه الأول» والنظر في هذه الروايات يبعد ذلك التأويل، لكن القول بأنه ما كان يرى طواف الإفاضة مطلقا أو للقارن أيضا قول بعيد، بل قد ثبت عنه طواف الإفاضة في صحيح مسلم كما ذكرنا في القول السابق عنه، فإما أنه لا يرى طواف الإفاضة للقارن ركن الحج، بل يرى أن الركن في حقه هو الأول والإفاضة سنة أو نحوها وهذا لا يخلو عن بعد، أو أنه يرى دخول طواف العمرة في طواف القدوم للحج، ويرى أن طواف القدوم من سنن الحج للفرد إلا أن القارن يجزئه ذلك عن سنة القدوم للحج وعن فرض العمرة وتكون الإفاضة عنده ركنا للحج فقط، هذا غاية ما ظهر لي في التوفيق بين روايات حديث ابن عمر، ولم أر أحداً تعرض لذلك مع البسط وجمع الطرق إلا ما قيل إن المراد بالطواف السعي بين الصفا والمروة ولا يخفى بعده أيضا فإن مطلق اسم الطواف ينصرف إلى طواف البيت سيما وهو مقتضى الروايات فلينظر بعده، والله تعالى أعلم ـ انتهى. قلت: حمله على الطواف بين الصفا والمروة لا بعد فيه، بل هو الظاهر، ويؤيد ذلك حديث جابر عند مسلم «لم يطف النبي ﷺ ولا أصحابه بين الصفا والمروة إلا طوافا واحدا طوافه الأول» ـ انتهى. قال الشنقيطي: الذي

....

يظهر لى والله أعلم أن مراد ابن عمر فى قوله «ورأى أن قد قضى طواف الحج والعمرة بطوافه الأول» هو الطواف بين الصفا والمروة، ويدل على ذلك أمران: الأول هو ما وقع فى بعض روايات مسلم «ثم طاف لهما طوافا واحدا بالبيت وبين الصفا والمروة، ثم لم يحلل منهما حتى حل منهما بحجة» (قال النووى: معناه حتى حل منهما يوم النحر بعمل حجة مفردة) ومعلوم أن الحل بحجة لا يمكن بدون طواف الإفاضة، أما السعى فى الحجة فيكفى فيه السعى الأول بعد طواف القدوم فيتعين أن الطواف الأول الذى رأى إجزاءه عن حجه وعمرته هو الطواف بين الصفا والمروة بدليل الرواية الصحيحة بأنه لم يحل منهما إلا بحجة يوم النحر وحجة يوم النحر أعظم أركانها طواف الإفاضة فبدونه لا تسمى حجة لأنه ركنها الأكبر المنصوص على الأمر به فى كتاب الله فى قوله تعالى: ﴿وليطوفوا بالبيت العتيق - ٢٢ : ٢٩﴾ الأمر الثانى هو أن ابن عمر قال: كذلك فعل رسول الله ﷺ، وفعل النبى ﷺ الثابت عنه فى الروايات الصحيحة أنه اكتفى بسعيه بين الصفا والمروة بعد طواف القدوم لحجه وعمرته وأنه بعد إفاضته من عرفات طاف طواف الإفاضة يوم النحر على التحقيق فحديث ابن عمر هذا نص صحيح متفق عليه على أن القارن يعمل كعمل المفرد، وعلى هذا يحمل الطواف الواحد فى حديث عائشة المتقدم فيفسر بأنه الطواف بين الصفا والمروة، لأن القارن لا يسعى لحجه وعمرته إلا مرة واحدة - انتهى كلام الشنقيطى. **وأجاب** بعض الحنفية عن رواية مسلم المذكورة فى كلام الشنقيطى بأنه يحتمل أن هؤلاء الذين لم يطوفوا بين الصفا والمروة بعد طواف الإفاضة لأجل أنهم سعوا بينهما قبل الرواح إلى منى بأن يطوفوا بالبيت طواف النفل لأجل تقديم السعى جائز بعد أن يكون مسبوقا بطواف كطواف القدوم أو طواف النفل فكان الغرض أنهم لم يعيدوا السعى مرة أخرى - انتهى. **وفيه** أنه لم يثبت عن النبى ﷺ ولا عن أصحابه القارنين أنهم طافوا طواف النفل وسعوا بعده بين الصفا والمروة قبل الرواح إلى منى، فحمله على ذلك بعيد جدا. قال الشيخ محمد أنور: لم يثبت طواف النفل منه عليه صلوات الله وسلامه إلى العاشر، نعم ثبت بعد العاشر فى ليالى منى برواية قوية. **وقال** بعضهم إن المراد فى حديث جابر المذكور أن السعى الواحد لنسك واحد كاف، أى لا يحتاج إلى سعى آخر، **وفيه** أنه يأبى هذا التأويل ألفاظ حديث جابر وحديث ابن عمر وعائشة كما لا يخفى ذلك على من أمعن النظر فيها، **ومن** الأحاديث الصحيحة التى استدل بها للجمهور ما وقع فى حديث جابر عند مسلم من قوله ﷺ «دخلت العمرة فى الحج» مرتين وتصريحه ﷺ بدخولها فيه يدل على دخول أعمالها فى أعماله حالة القران، قال الحافظ: دل هذا على أنها لا تحتاج أى العمرة بعد أن دخلت فيه إلى عمل آخر غير عمله. **واستدل** للجمهور أيضا بما روى أحمد (ج ٢:ص ٦٧) والترمذى وابن ماجه وسعيد بن منصور من حديث ابن عمر، واللفظ لأحمد قال: قال رسول الله ﷺ «من قرن بين حجته وعمرته أجزأه لهما طواف واحد» ولفظ الترمذى «من أحرم بالحج والعمرة أجزأه طواف واحد وسعى واحد منهما حتى يحل منهما جميعا» قال الترمذى: حديث حسن غريب صحيح. **وأعله** الطحاوى بأن عبد العزيز بن محمد

....

الدراوردی (الراوی عن عبيد الله بن عمر) أخطأ فيه، وأن الصواب أنه موقوف، وتمسك فى تخطئته بما رواه أيوب والليث وموسى بن عقبة وغير واحد عن نافع نحو سياق ما تقدم من أن ذلك وقع لابن عمر، وأنه قال إن النبي ﷺ فعل ذلك لا أنه روى هذا اللفظ عن النبي ﷺ ـ انتهى. قال الحافظ: وهو تعليل مردود، فالدراوردی صدوق وليس ما رواه مخالفا لما رواه غيره، فلا مانع من أن يكون الحديث عند نافع على الوجهين ـ انتهى. والحديث صححه الترمذی كما تقدم ثم أعله بنحو ما أعله به الطحاوی حيث قال: تفرد به الدراوردی على ذلك اللفظ، وقد رواه غير واحد عن عبيد الله بن عمر ولم يرفعوه وهو أصح ـ انتهى. قلت: وهكذا أعله ابن عبد البر فى الاستذكار كما ذكره العينى. والجواب عن ذلك كله أن حديث ابن عمر الذى قدمناه عن البخاری ليس بموقوف، لأن ابن عمر لما طاف لهما طوافا واحدا أخبر بأن النبي ﷺ فعل كذلك، وهذا عين الرفع فلا وقف ألبتة، ولا يبعد أن يكون قول ابن عمر «هكذا فعل رسول الله ﷺ» أى أمر من كان قارنا أن يقتصر على طواف واحد، واستدل لهم أيضا بما رواه الترمذی والنسائى عن جابر أن رسول الله ﷺ قرن الحج والعمرة فطاف لهما طوافا واحدا. قال الترمذی: هذا حديث حسن، وفيه الحجاج بن أرطاة. واستدل لهم أيضا بما روى عبد الرزاق عن سفيان الثوری عن سلمة بن كهيل قال: حلف طاوس ما طاف أحد من أصحاب رسول الله ﷺ لحجه وعمرته إلا طوافا واحدا. قال الحافظ: هذا إسناد صحيح، وفيه بيان ضعف ما روى عن على وابن مسعود من ذلك. وقد روى آل بيت على عنه مثل الجماعة، قال جعفر بن محمد الصادق عن أبيه أنه كان يحفظ عن على «للقارن طواف واحد» خلاف ما يقول أهل العراق. ومما يضعف ما روى عن على من ذلك أن أمثل طرقه عنه رواية عبد الرحمن بن أذينة عنه، وقد ذكر فيها أنه يمتنع على من ابتدأ الإهلال بالحج أن يدخل عليه العمرة، وأن القارن يطوف طوافين ويسعى سعيين. والذين احتجوا بحديثه لا يقولون بامتناع إدخال العمرة على الحج، فإن كانت الطريق صحيحة عندهم لزمهم العمل بما دلت عليه، وإلا فلا حجة فيها ـ انتهى كلام الحافظ. وفى الباب أيضا عن ابن عباس عند ابن ماجه والدارقطنى بنحو حديث جابر عند مسلم وعن أبى قتادة وأبى سعيد عند الدارقطنى أيضا بإسناد ضعيف وقد ثبت بما ذكرنا من الأحاديث والآثار الفرق بين القران والتمتع، وأن القارن يكفيه طواف واحد وسعى واحد لعمرته وحجته كفعل المفرد. أما أدلة الجمهور على أن المتمتع لابد له من طوافين وسعيين: طواف وسعى لعمرته وطواف وسعى لحجه فمنها ما رواه البخاری فى صحيحه عن ابن عباس أنه سئل عن متعة الحج فقال: أهل المهاجرون والأنصار وأزواج النبي ﷺ فى حجة الوداع وأهللنا، فلما قدمنا مكة قال رسول الله ﷺ: اجعلوا إهلالكم بالحج عمرة إلا من قلد الهدى، فطفنا بالبيت وبالصفا والمروة، وأتينا النساء، ولبسنا الثياب، وقال: من قلد الهدى فإنه لا يحل حتى يبلغ الهدى محله، ثم أمرنا عشية التروية أن نهل بالحج، فإذا فرغنا من

....

المناسك جئنا فطفنا بالبيت وبالصفا والمروة وقد تم حجنا وعلينا الهدى ـ الحديث ، وأخرجه أيضا الإسماعيلي في مستخرجه ، ومن طريقه البيهقي في سننه (ج ٥ : ص ٢٣) وإسناده صحيح ، رجاله رجال الصحيح ، وهو صريح في سعي المتمتع مرتين ومنها حديث عائشة المتقدم فإن قولها «فطاف الذين كانوا أهلوا بالعمرة بالبيت وبين الصفا والمروة ثم حلوا ثم طافوا طوافا (آخر) بعد أن رجعوا من منى (لحجهم) وأما الذين جمعوا الحج والعمرة فإنما طافوا طوافا واحدا» يدل على الفرق بين القارن والمتمتع ، وأن القارن يفعل كفعل المفرد والمتمتع يطوف لعمرته ويطوف لحجه ، وقال بعض أهل العلم قول عائشة عن الذين أهلوا بالعمرة «ثم طافوا طوافا آخر بعد أن رجعوا من منى لحجهم» نعني به الطواف بين الصفا والمروة على أصح الأقوال في تفسير هذا الحديث . وأما قول من قال إنها أرادت بذلك طواف الإفاضة فليس بصحيح لأن طواف الإفاضة ركن في حق الجميع وقد فعلوه ، وإنما المراد بذلك ما يخص المتمتع وهو الطواف بين الصفا والمروة مرة ثانية بعد الرجوع من منى . وأما من قال إن المتمتع كالقارن يكفيه طواف واحد وسعي واحد وهو رواية عن الإمام أحمد فقد استدل بما رواه مسلم في صحيحه عن جابر أن النبي ﷺ وأصحابه لم يطوفوا بين الصفا والمروة إلا طوافا واحدا طوافهم الأول . قالوا : فهذا نص صحيح صرح فيه جابر بأن النبي ﷺ لم يطف هو ولا أصحابه إلا طوافا واحدا ، ومعلوم أن أصحابه فيهم القارن ، وهو من كان معه الهدى ، وفيهم المتمتع ، وهو من لم يكن معه هدى ، وإذا ففي هذا الحديث الصحيح الدليل على استواء القارن والمتمتع في لزوم طواف واحد وسعي واحد ، وأجاب المخالفون عن هذا بأجوبة ، الأول : هو أن الجمع واجب إن أمكن ، قالوا : وهو ههنا ممكن بحمل حديث جابر هذا على أن المراد بأصحاب النبي ﷺ الذين لم يطوفوا إلا طوافا واحدا للعمرة والحج خصوص القارنين منهم كالنبي ﷺ ، وهم الذين ساقوا الهدى فإنهم بقوا على إحرامهم مع النبي ﷺ حتى حلوا من الحج والعمرة جميعا ، والقارن بين الحج والعمرة ليس عليه إلا سعي واحد كما دل عليه حديث جابر وغيره من الأحاديث الصحيحة وإن حمل حديث جابر على هذا كان موافقا لحديث عائشة وحديث ابن عباس المتقدمين وبذلك يزول التعارض ويحصل العمل بالأحاديث كلها . الجواب الثاني : أنا لو سلمنا أن الجمع غير ممكن هنا في حديث جابر مع حديث عائشة وحديث ابن عباس كما جاء في ما رواه مسلم من طريق زهير عن أبي الزبير عن جابر قال : خرجنا مع رسول الله ﷺ مهلين بالحج معنا النساء والولدان فلما قدمنا مكة طفنا بالبيت وبالصفا والمروة فقال لنا رسول الله ﷺ : من لم يكن معه هدى فليحلل . قال ، قلنا : أي الحل ؟ قال : الحل كله . قال : فأتينا النساء ولبسنا الثياب ومسسنا الطيب ، فلما كان يوم التروية أهللنا بالحج وكفانا الطواف الأول بين الصفا والمروة ـ الحديث . ولفظ جابر في هذه الرواية لا يمكن حمله على القارنين بحال ، لأنه صرح بأنهم حلوا الحل كله وأتوا النساء ، ولبسوا الثياب ، ومسوا الطيب ، وأنهم أهلوا يوم التروية بحج ، ومع هذا كله صرح

....

بأنهم كفاهم طوافهم الأول بين الصفا والمروة. ويؤيده ما وقع فى حديث جابر عند أحمد (ج ٣ : ص ٣٦٢) والطحاوى وأبي داود فى باب الإفراد قال: قدم رسول الله ﷺ وأصحابه لأربع خلون من ذى الحجة فلما طافوا بالبيت وبالصفا والمروة قال رسول الله ﷺ : اجعلوها عمرة إلا من كان معه الهدى، فلما كان يوم التروية أهلوا بالحج فلما كان يوم النحر قدموا فطافوا بالبيت ولم يطوفوا بين الصفا والمروة - انتهى. فإن حديث جابر ينفى طواف المتمتع بعد رجوعه من منى، وحديث عائشة وحديث ابن عباس يثبتانه، وقد تقرر فى علم الأصول ومصطلح الحديث أن المثبت مقدم على النافى فيجب تقديم حديث ابن عباس وعائشة بأنهما مثبتان على حديث جابر النافى. **الجواب الثالث**: أن عدم طواف المتمتع بعد رجوعه من منى الثابت فى صحيح مسلم رواه جابر وحده، وطوافه بعد رجوعه من منى رواه فى صحيح البخارى وغيره ابن عباس وعائشة، وما رواه اثنان أرجح مما رواه واحد. **وأما** من قالوا: إن القارن والمتمتع يلزم كل واحد منهما طوافان وسعيان، طواف وسعى للعمرة وطواف وسعى للحج كأبي حنيفة ومن وافقه فقد استدلوا لذلك بأحاديث، **فمنها** حديث الصبي بن معبد التغلبي عند أبي حنيفة فى مسنده رواه عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي عن الصبي بن معبد قال: أقبلت من الجزيرة حاجا، إلى أن قال «فأحببت أن أجمع عمرة إلى حجة فأهللت بهما جميعا ولم آنس» وفيه «مضيت فطفت طوافا لعمرتى وسعيت سعيا لعمرتى ثم عدت ففعلت مثل ذلك، ثم بقيت حراما أصنع كما يصنع الحاج». وفى طريق آخر «كنت حديث عهد بنصرانية فقدمت الكوفة أريد الحج فى زمان عمر بن الخطاب» وفيه «فلما قدم الصبي مكة طاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة لعمرته ثم رجع حراما لم يحل من شئ ثم طاف بالبيت وبين الصفا والمروة لحجته» وفيه «فضرب عمر على ظهره وقال هديت لسنة نبيك ﷺ» وقال ابن حزم فى المحلى (ج ٧ : ص ١٧٥) : روينا من طريق حماد بن سلمة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي أن الصبي بن معبد التغلبي قرن بين العمرة والحج فطاف طوافين وسعى سعيين ولم يحل بينهما وأهدى وأخبر بذلك عمر بن الخطاب فقال هديت لسنة نبيك ﷺ، وأجيب عن ذلك بأن إبراهيم النخعي لم يدرك الصبي ولا سمع منه ولا أدرك عمر فهو منقطع، وقد رواه الثقات مجاهد ومنصور عن أبي وائل شقيق بن سلمة عن الصبي فلم يذكروا فيه طوافا ولا طوافين ولا سعيا ولا سعيين أصلا، وإنما فيه أنه قرن بين الحج والعمرة فقط، قاله ابن حزم فى المحلى. قلت: رواه أبو داود والنسائى عن منصور، وابن ماجه عن الأعمش كلاهما عن أبي وائل عن الصبي بن معبد قال: أهللت بهما معا، فقال عمر: هديت لسنة نبيك - انتهى. وكذا رواه مختصرا أحمد وإسحاق بن راهويه وأبو داود الطيالسى فى مسانيدهم وابن أبي شيبة فى مصنفه وابن حبان فى صحيحه والدارقطنى فى العلل. فرواية النخعي عن الصبي بن معبد لا يصح الاحتجاج بها لكونها منقطعة، **ومنها** حديث على أخرجه النسائى فى سننه الكبرى فى مسند على من طريق حماد بن عبد الرحمن الأنصارى عن إبراهيم بن محمد بن الحنفية

....

قال: طفت مع أبي وقد جمع بين الحج والعمرة فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين، وحدثني أن عليا فعل ذلك، وقد حدثه أن رسول الله ﷺ فعل ذلك، ذكره الزيلعي ثم قال: قال صاحب التنقيح : وحماد هذا ضعفه الأزدي، وذكره ابن حبان في الثقات ، قال بعض الحفاظ : هو مجهول ، والحديث من أجله لا يصح ـ انتهى. وقال الحافظ في الدراية : رواته موثقون وأخرجه محمد بن الحسن من قول علي موقوفا بلفظ الأمر ، وفي إسناده راو مجهول ـ انتهى. والحديث على إسناد آخر أخرجه الدارقطني (ص٢٧٣) من طريق الحسن بن عمارة عن الحكم عن ابن أبي ليلى عن علي، قال رأيت النبي ﷺ قرن وطاف طوافين وسعى سعيين ـ انتهى. والحسن بن عمارة ضعيف بإجماع منهم قاله السهيلي. وقال أبوحاتم ومسلم والنسائي والدارقطني وأحمد ويعقوب بن شيبة متروك الحديث. وقال الجوزجاني : ساقط ، وقال الساجي : ضعيف متروك أجمع أهل الحديث على ترك حديثه . وقال ابن معين : لا يكتب حديثه ، وقال مرة ضعيف ، وقال مرة : ليس حديثه بشئ. وقال عمرو بن علي : هو رجل صالح صدوق كثير الوهم والخطأ متروك الحديث . وقال عبد الله بن المديني عن أبيه : ما احتاج إلى شعبة فيه ، أمره أبين من ذلك . قيل له : كان يغلط ؟ فقال أي شئ كان يغلط ؟ كان يضع . وقد أطال العقيلي في تضعيف الحسن بن عمارة في كتاب الضعفاء كما في نصب الراية . وأخرجه الدارقطني أيضا عن حفص بن أبي داود عن ابن أبي ليلى عن الحكم عن عبدالرحمن بن أبي ليلى عن علي بنحوه ، قال: وحفص هذا ضعيف وابن أبي ليلى ردى الحفظ كثير الوهم . وأخرجه أيضا عن عيسى بن عبد الله بن محمد بن عمر بن علي حدثني أبي عن أبيه عن جده عن علي أن النبي ﷺ كان قارنا فطاف طوافين وسعى سعيين ـ انتهى . قال : وعيسى بن عبد الله يقال له مبارك وهو متروك الحديث ، ذكره الزيلعي (ج ٣ : ص ١١٠) وسكت عنه ، ومنها حديث ابن عمر أخرجه الدارقطني (ص ٢٧١) من طريق الحسن بن عمارة عن الحكم عن مجاهد عن ابن عمر أنه جمع بين عمرة وحج فطاف لهما طوافين وسعى سعيين ، وقال : هكذا رأيت رسول الله ﷺ صنع كما صنعت ـ انتهى . قال الدارقطني بعد ذكر حديث ابن عمر هذا، وحديث علي المتقدم من طريق الحسن بن عمارة : لم يروهما غير الحسن بن عمارة وهو متروك ثم هو قد روى عن ابن عباس ضد هذا ثم أخرجه عن الحسن بن عمارة عن سلمة بن كهيل عن طاوس، قال سمعت ابن عباس يقول: لا والله ما طاف لهما رسول الله ﷺ إلا طوافا واحدا فهاتوا من هذا الذي يحدث أن رسول الله ﷺ طاف لهما طوافين ـ انتهى ومنها حديث ابن مسعود أخرجه الدارقطني من طريق أبي بردة عمرو بن يزيد عن حماد عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله قال طاف رسول الله ﷺ لعمرته وحجه طوافين وسعى سعيين وأبو بكر وعمر وعلي وابن مسعود . قال الدارقطني : وأبو بردة متروك ، ومن دونه في الإسناد ضعفاء ـ انتهى . وقال الحافظ في الدراية : وفيه أبو بردة عمرو ابن يزيد أحد الضعفاء، ورواه عن حماد بن أبي سليمان، ومنها حديث عمران بن حصين أخرجه الدارقطني أيضا من طريق

....

محمد بن يحي الأزدي ثنا عبد الله بن داود عن شعبة عن حميد بن هلال عن مطرف عن عمران بن حصين ، أن النبي ﷺ طاف طوافين وسعى سعيين - انتهى . قال الدارقطني : يقال إن محمد بن يحي حدث بهذا من حفظه فوهم في متنه ، والصواب بهذا الإسناد أن النبي ﷺ قرن الحج والعمرة ، وليس فيه ذكر الطواف ولا السعي ، ويقال إنه رجع عن ذكر الطواف والسعي وحدث به على الصواب كما حدثنا به محمد بن إبراهيم بن فيروز حدثنا محمد بن يحي الأزدي به أن النبي ﷺ قرن - انتهى . قال : وقد خالفه غيره فلم يذكر فيه الطواف ولا السعي كما حدثنا به أحمد بن عبد الله بن محمد الوكيل ومحمد بن مخلد ، قالا حدثنا القاسم ابن محمد بن عباد المهلبي ثنا عبد الله بن داود عن شعبة بهذا الإسناد أن النبي ﷺ قرن - انتهى . وقد ظهر بما ذكرنا أن جميع الأحاديث الدالة على طوافين وسعيين للقارن ليس فيها حديث قائم كما رأيت ، وقال الحافظ في الفتح : واحتج الحنفية بما روى عن علي أنه جمع بين الحج والعمرة فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين ، ثم قال : هكذا رأيت رسول الله ﷺ فعل ، وطرقه عن علي عند عبد الرزاق والدارقطني وغيرهما ضعيفة ، وكذا أخرج من حديث ابن مسعود بإسناد ضعيف نحوه . وأخرج من حديث ابن عمر نحو ذلك . وفيه الحسن بن عمارة وهو متروك والمخرج في الصحيحين ، وفي السنن عنه من طرق كثيرة الاكتفاء بطواف واحد . وقال البيهقي : إن ثبتت الرواية أنه طاف طوافين فيحمل على طواف القدوم وطواف الإفاضة ، وأما السعي مرتين فلم يثبت وقال ابن حزم : لا يصح عن النبي ﷺ ولا عن أحد من أصحابه شئ في ذلك أصلا . قال الحافظ : لكن روى الطحاوي وغيره مرفوعا عن علي وابن مسعود ذلك بأسانيد لا بأس بها إذا اجتمعت ، ولم أر في الباب أصح من حديثي ابن عمر وعائشة المذكورين في هذا الباب - انتهى . وقال ابن القيم : وأما من قال إنه حج قارنا قرانا طاف له طوافين وسعى سعيين كما قاله كثير من فقهاء الكوفة ، فعذره ما رواه الدارقطني من حديث مجاهد عن ابن عمر وعن علي بن أبي طالب وعن علقمة عن عبد الله بن مسعود وعن عمران بن حصين فذكر ألفاظ أحاديث هؤلاء الصحابة ثم قال : وما أحسن هذا العذر لو كانت هذه الأحاديث صحيحة بل لا يصح منها حرف واحد ، أما حديث ابن عمر ففيه الحسن بن عمارة . وقال الدارقطني : لم يروه عن الحكم غير الحسن بن عمارة وهو متروك الحديث . وأما حديث علي ففي أحد سنديه حفص بن أبي داود . وقال أحمد ومسلم : حفص متروك الحديث . وقال ابن خراش : هو كذاب يضع الحديث ، وفيه محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى ضعيف ، وفي السند الثاني عيسى بن عبد الله ، ويقال له مبارك . قال الدارقطني : هو متروك الحديث . وأما حديث علقمة عن عبد الله فيرويه أبو بردة عمرو بن يزيد عن حماد عن إبراهيم عن علقمة . قال الدارقطني : وأبو بردة ضعيف ومن دونه في الإسناد ضعفاء - انتهى . وفيه عبد العزيز بن أبان ، قال يحيى : هو كذاب خبيث . وقال الرازي والنسائي : متروك الحديث ، وأما حديث عمران بن حصين فهو مما غلط فيه محمد بن يحيى الأزدي وحدث به من حفظه فوهم فيه ، وقد حدث به على الصواب مرارا ويقال إنه رجع عن ذكر الطواف والسعي - انتهى . واستدل أيضا للحنفية بما روى من آثار بعض الصحابة كعلي وابن مسعود والحسن

....

ابن علي والحسين بن علي ذكرها الزيلعي في نصب الراية (ج ٣: ص ١١١) وابن حزم في المحلى (ج ٧: ص١٧٥، ١٧٦) مع الكلام عليها والبيهقي في المعرفة وفي السنن والحافظ في الدراية، وقد ذكرنا ما يعارض ذلك ويضعفه نقلا عن الحافظ فتذكر، وإذا عرفت أن أحاديث السعيين والطوافين ليس فيها شئ قائم كما رأيت، فاعلم أن الذين قالوا بأن القارن يطوف طوافا ويسعى سعيا كفعل المفرد أجابوا عن تلك الأحاديث من وجهين الأول: هو ما بيناه الآن بواسطة نقل الزيلعي والحافظ ابن حجر وابن القيم عن الدار قطني وغيره من أوجه ضعفها. والثاني: أنا لو سلمنا أن بعضها يصلح للاجتهاد كما يقوله الحنفية وضعافها يقوى بعضها بعضا فلا يقل بمجموع طرقها عن درجة القبول كما أشار إليه الحافظ فهي معارضة بما هو أقوى منها وأصح وأرجح وأولى بالقبول من الأحاديث الثابتة في الصحيح الدالة على أن النبي ﷺ لم يفعل في قرانه إلا كما يفعل المفرد كحديث عائشة المتفق عليه وحديث ابن عمر عند البخاري، وكالحديث المتفق عليه أن النبي ﷺ قال لعائشة: يكفيك طوافك بالبيت وبالصفا والمروة لحجك وعمرتك. كذا حققه الشنقيطي، ثم قال: وقد اتضح من جميع ما كتبناه في هذه المسألة أن التحقيق فيها أن القارن يفعل كفعل المفرد لاندراج أعمال العمرة في أعمال الحج، وأن المتمتع يطوف ويسعى لعمرته ثم يطوف ويسعى لحجته، ومما يوضحه من جهة المعنى أنه يطوف ويسعى لحجه بعد رجوعه من منى، أنه يهل بالحج بالإجماع، والحج يدخل في معناه دخولا مجزوما به الطواف والسعي، فلو كان يكفيه طواف العمرة التي حل منها وسعيها لكان إهلاله بالحج إهلالا بحج لا طواف فيه ولا سعي، وهذا ليس بحج في العرف ولا في الشرع ـ انتهى. تنبيه: استدل بعض الحنفية لتعدد السعي بأنه وقع في بعض الروايات ذكر سعيه ماشيا كما تقدم في حديث جابر الطويل عند مسلم وأبي داود وهو قوله: حتى إذا انصبت قدماه في بطن الوادي سعى حتى إذا صعدتا مشى حتى أتى المروة ـ الحديث. قالوا هذا صريح في السعي راجلا و ماشيا على الأقدام ووقع في بعض الروايات ذكر سعيه راكبا كما وقع في حديث جابر أيضا عند مسلم في باب جواز الطواف على البعير «طاف رسول الله ﷺ على راحلته بالبيت وبالصفا والمروة ليراه الناس وليشرف ويسألوه، فإن الناس غشوه» قالوا فيكون السعي اثنين، الأول ماشيا راجلا بعد الطواف الأول عند دخول مكة وهو للقدوم عند الشافعية ومن وافقهم، وللقدوم والعمرة عندنا الحنفية، والسعي الثاني راكبا، وتاريخ هذا السعي الثاني وإن كان غير معلوم يعني أنه كان قبل يوم النحر أو بعده لكن الأقرب والأليق بمسائل الحنفية أن يكون يوم النحر بعد طواف الإفاضة حيث يكون السعي مسبوقا بطواف، ولم يطف النبي ﷺ بعد طوافه للقدوم والعمرة على اختلاف المذهبين إلا هذا الطواف أي يوم النحر. وتأول ابن حزم قول جابر في قصة حجة الوداع «حتى إذا انصبت قدماه» أي وهو على راحلته، والنزول والصعود إنما هو نزول الناقة وصعودها. قال الحنفية: إن هذا التأويل غير مقبول، فإن ألفاظ الحديث وتبادرها يخالفه، وأيضا من كان راكبا لا يسعى بين الميلين الأخضرين بل يمشي، قالوا: ويرد هذا التأويل حديث بنت أبي تجراة (الآتي في باب دخول

....

مكة والطواف) وفيه «فرأيته وإن ميزره ليدور من شدة السعي» قالوا: وتأول ابن حزم الرواية التي تدل على سعيه راكبا بأن بعض الأشواط من السعي كان راكبا وبعضها كان ماشيا. قالوا: يرد هذا التأويل ما رواه أبو داود في باب الطواف الواجب عن أبي الطفيل عن ابن عباس أنه طاف سبعا على راحلته فصرح فيه أنه طاف بينهما سبعة أشواط راكبا. والظاهر أنه في حجة الوداع، يدل على ذلك ما وقع في رواية مسلم في باب استحباب الرمل في الطواف عن أبي الطفيل، قال: قلت لابن عباس: أراني قد رأيت رسول الله ﷺ، قال: فصفه لي. قال، قلت: رأيته عند المروة على ناقة، وقد كثر الناس عليه. قال، فقال ابن عباس: ذاك رسول الله ﷺ، إنهم كانوا لا يدعون عنه ولا يكهرون - انتهى. قالوا: وهذه الواقعة واقعة حجة الوداع، لأن كثرة الناس وسؤالهم لا يكون إلا في حجة الوداع. قالوا فظهر من هذا كله أن تعددالسعي لازم وإن لم يصرح به أحد. قلت: التأويل الثاني الذي نسبوه إلى ابن حزم صحيح متعين عندي، وأما رواية أبي داود فأصلها في صحيح مسلم ولكن ليست فيه هذه اللفظة، ويؤيد التأويل المذكور ما وقع في رواية عند مسلم بإسناده عن أبي الطفيل، قال قلت لابن عباس: أرأيت هذا الرمل بالبيت - الحديث. وفيه «قال إن رسول الله ﷺ كثر عليه الناس يقولون: هذا محمد، هذا محمد، حتى خرج العواتق من البيوت. قال: وكان رسول الله ﷺ لا يضرب الناس بين يديه، فلما كثر عليه ركب، والمشي والسعي أفضل - انتهى. فإن سياقه يدل على أن الركوب كان في أثناء السعي حين كثر الناس عليه فيه. وأما حديث بنت أبي تجراة فليس فيه تصريح أنه كان في حجته ولا أن سعيه ماشيا كان في جميع الأشواط. قال المحب الطبري بعد ذكر الروايات التي تدل على أنه ﷺ سعى راكبا ما لفظه: في هذه الأحاديث دلالة ظاهرة على ركوبه ﷺ في السعي، والأحاديث المتقدمة في الفصل قبله وحديث جابر الطويل يدل على مشيه، فيحتمل أن يكون ﷺ مشى في طوافه على ما دل عليه بعض الأحاديث، ثم خرج إلى السعي ماشيا فسعى بعضه ماشيا ورأته بنت أبي تجراة إذ ذاك، ثم لما كثر عليه ركب ناقته، ويؤيد ذلك قول ابن عباس: وكان ﷺ لا يضرب الناس بين يديه فلما كثر عليه ركب، والسعي والمشي أفضل. فإن سياقه دال على أن الركوب كان في أثناء السعي حين كثر الناس عليه فيه. وذهب ابن حزم في كتابه المشتمل على صفة الحج الكبرى إلى أنه ﷺ كان راكبا في جميع طوافه بين الصفا والمروة عملا بحديث جابر هذا، قال: وما رواه في حديثه الطويل من أنه ﷺ لما انصبت قدماه في بطن الوادي رمل، ليس بمعارض لما ذكرناه، لأن الراكب إذا انصب به بعيره فقد انصب جميع بدنه وانصبت قدماه أيضا مع سائر جسده، وكذلك الرمل، يعني به رمل الدابة براكبها، ولم يطف ﷺ بين الصفا والمروة في تلك الحجة إلا مرة واحدة، وذكر في الحديث أنه كان فيه راكبا، قال: ولا يقطع بأن طوافه ﷺ بالبيت الأول كان راكبا لأنه ﷺ طاف في تلك الحجة مرارا، منها طوافه الأول، وطواف الإفاضة، وطواف الوداع، فالله أعلم أي تلك الأطواف كان راكبا؟ قال الطبري: وظاهر حديث ابن عباس يرد هذا التأويل، وحديث بنت أبي تجراة

متفق عليه.

٢٥٨١ — (٢) وعن عبد الله بن عمر، قال: تمتع رسول الله ﷺ فى حجة الوداع بالعمرة إلى الحج، فساق معه الهدى من ذى الحليفة، وبدأ فأهل بالعمرة، ثم أهل بالحج، فتمتع الناس مع النبى ﷺ بالعمرة إلى الحج، فكان من الناس من أهدى، ومنهم من لم يهد، فلما قدم النبى ﷺ مكة قال للناس: من كان منكم أهدى فإنه لا يحل من شئ حرم منه حتى يقضى حجه،

يصرح برده، والمختار فيه ما تقدم ذكره جمعا بين الأحاديث كلها. وأما ركوبه فى الطواف بالبيت فكان فى طواف الإفاضة. ويكون قول جابر المتقدم فى هذا الفصل «طاف على راحلته بالبيت وبين الصفا والمروة» محمولا على طواف الإفاضة والسعى بعد طواف القدوم، وجمع بينهما لوقوع الركوب فيهما - انتهى (متفق عليه) وأخرجه أيضا أحمد ومالك وأبو داود والنسائى وغيرهم.

٢٥٨١ — قوله (تمتع رسول الله ﷺ فى حجة الوداع بالعمرة إلى الحج) قد تقدم فى شرح حديث ابن عمر فى باب الإحرام والتلبية أن المراد بالتمتع ههنا المعنى اللغوى وهو الانتفاع والالتذاذ، ولا شك أن ذلك فى القران بوجود الاكتفاء عن النسكين بنسك، فالقارن متمتع من حيث اللغة ومن حيث المعنى، لأنه ترفه باتحاد الميقات والإحرام والفعل. قال القارى: ظاهر هذا الحديث أنه أحرم بالعمرة أولا ثم أحرم بالحج، ويدل عليه قوله «وبدأ فأهل بالعمرة ثم أهل بالحج» مع أنه ورد صريحا فى أحاديث أنه أحرم بالحج ثم أحرم بالعمرة فكيف يصار إليه؟ ولو ثبت لكان معارضا، فالذى أدين الله تعالى به أنه ﷺ لا يبتدئ بالعمرة بعد فرض الحج عليه فى أول الوهلة، وقد اعتمر مرارا بعد الهجرة، فالصواب أنه كان قارنا أولا، ومعنى قوله «بدأ فأهل بالعمرة ثم أهل بالحج» أنه لما جمع بين النسكين قدم ذكر العمرة على الحج لأنه الوجه المسنون فى القران دون العكس ثم كان أكثر ما يذكر فى إحرامه الحج لأنه الأصل المفروض والعمرة سنة تابعة - انتهى (فساق معه الهدى من ذى الحليفة) أى من الميقات، وفيه الندب إلى سوق الهدى من المواقيت من الأماكن البعيدة، وهى من السنن التى أغفلها كثير من الناس، قاله الحافظ (فتمتع الناس) قال القارى: أى أكثرهم هذا التمتع اللغوى بالجمع بين العبادتين (مع النبى ﷺ بالعمرة إلى الحج) أى بضمها إليه (فكان من الناس) أى الذين أحرموا بالعمرة (من أهدى) وعند الشيخين بعده «فساق الهدى» (فلما قدم النبى ﷺ مكة قال للناس) أى المعتمرين (من كان منكم أهدى فإنه لا يحل من شئ حرم منه حتى يقضى حجه) فيه حجة على الشافعية ومن

ومن لم يكن منكم أهدى فليطف بالبيت وبالصفا والمروة وليقصر وليحلل، ثم ليهل بالحج وليهد، فمن لم يجد هديا فليصم ثلاثة أيام فى الحج، وسبعة إذا رجع إلى أهله.

وافقهم فى أن سوق الهدى لا يمنع التحلل عندهم، وقد تقدم بيانه فى شرح حديث عائشة (ومن لم يكن منكم أهدى فليطف بالبيت) أى طواف العمرة (وليقصر) بتشديد الصاد. قال النووى: معناه أنه يفعل الطواف والسعى والتقصير ويصير حلالا، وهذا دليل على أن الحلق أو التقصير نسك وهو الصحيح. وقيل استباحة محظور. قال: وإنما أمره بالتقصير دون الحلق مع أن الحلق أفضل ليبقى له شعر يحلقه فى الحج (وليحلل) قال القارى: أى ليخرج من إحرام العمرة باستمتاع المحظورات. وقال الحافظ: هو أمر معناه الخبر، أى قد صار حلالا فله فعل كل ما كان محظورا عليه فى الإحرام، ويحتمل أن يكون أمرا على الإباحة لفعل ما كان عليه حراما قبل الإحلال (ثم ليهل بالحج) أى يحرم وقت خروجه إلى عرفة، ولهذا أتى بثم الدالة على التراخى فلم يرد أنه يهل بالحج عقب إحلاله من العمرة (وليهد) أى ليذبح الهدى يوم النحر بعد الرمى قبل الحلق وهو هدى التمتع وهو واجب بشروطه المذكورة فى كتب الفقه (فمن لم يجد هديا) أى لم يجد الهدى بذلك المكان ويتحقق له ذلك بأن يعدم الهدى أو يعدم ثمنه حينئذ أو يجد ثمنه لكن يحتاج إليه لأهم من ذلك، أو يجده لكن يمتنع صاحبه من بيعه أو يمتنع من بيعه إلا بغلائه فينتقل إلى الصوم كما هو نص القرآن، كذا فى الفتح. وفسر الحنفية العجز من الهدى بأن لا يكون فى ملكه فضل عن كفاف قدر ما يشترى به الدم ولا هو أى الدم فى ملكه (ثلاثة أيام فى الحج) قال القارى: أى فى أشهره قبل يوم النحر، والأفضل أن يكون آخرها يوم عرفة. وقال الحافظ: أى بعد الإحرام به. قال النووى: هذا هو الأفضل وإن صامها قبل الإهلال بالحج أجزأه على الصحيح. وأما قبل التحلل من العمرة فلا على الصحيح، وجوزه الثورى وأصحاب الرأى، وعلى الأول فمن استحب صيام عرفة بعرفة قال يحرم يوم السابع ليصوم السابع والثامن والتاسع، وإلا فيحرم يوم السادس ليفطر بعرفة، فإن فاته الصوم قضاه، وقيل يسقط ويستقر الهدى فى ذمته وهو قول الحنفية، وفى صوم أيام التشريق لهذا قولان للشافعية، أظهرهما لا يجوز. قال النووى: وأصحهما من حيث الدليل الجواز - انتهى (وسبعة إذا رجع إلى أهله) قال القارى: أى توسعة ولو صام بعد أيام التشريق بمكة جاز عندنا - انتهى. فالرجوع إلى الأهل عند الحنفية كناية عن الفراغ عن أفعال الحج. وقال النووى: أما صوم السبعة فيجب إذا رجع. وفى المراد بالرجوع خلاف، الصحيح فى مذهبنا أنه إذا رجع إلى أهله، وهذا هو الصواب لهذا الحديث الصحيح الصريح، والثانى إذا فرغ من الحج ورجع إلى مكة من منى. وهذان القولان للشافعى ومالك، وبالثانى قال أبو حنيفة - انتهى. قلت: اختلفوا فى تفسير قوله تعالى: ﴿وسبعة إذا رجعتم﴾ فقيل: إذا رجعتم إلى أهليكم، وهو أحد قولى الشافعى، أو إذا نفرتم وفرغتم من أعمال الحج ورجعتم إلى مكة وهو قوله

فطاف حين قدم مكة ، واستلم الركن أول شئ ، ثم خب ثلاثة أطواف ومشى أربعا ، فركع حين قضى طوافه بالبيت عند المقام ركعتين ثم سلم ، فانصرف فأتى الصفا فطاف بالصفا والمروة سبعة أطواف ، ثم لم يحل من شئ حرم منه حتى قضى حجه ونحر هديه يوم النحر ، وأفاض فطاف بالبيت ، ثم حل من كل شئ حرم منه ، وفعل مثل ما فعل رسول الله ﷺ من ساق الهدى من الناس . متفق عليه .

٢٥٨٢ ـ (٤) وعن ابن عباس ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : هذه عمرة استمتعنا بها ،

الثاني ومذهب أبي حنيفة (فطاف) أي النبي ﷺ (حين قدم مكة) أي طواف القدوم (واستلم الركن) أي الحجر الأسود (أول شئ) أي من أفعال الطواف (ثم خب) أي رمل ، والخب نوع من العدو كالرمل ، والمراد هنا الرمل (ثلاثة أطواف) أي في ثلاثة أشواط . قال ابن الملك : إظهارا للجلادة والرجولية في نفسه وفيمن معه من الصحابة كيلا يظن الكفار أنهم عاجزون ضعفاء ، قال القاري : هذا كان علة فعله ﷺ في عمرة القضاء ثم استمرت السنة بعد زوال العلة (ومشى) أي بسكون وهينة (أربعا) أي في أربع مرات من الأشواط (فركع) أي صلى (حين قضى) أي أدى وأتم (عند المقام) متعلق بركع (ركعتين) أي صلاة الطواف (ثم سلم) أي من صلاته (فانصرف) أي عن البيت أو عن المسجد (فأتى الصفا) ظاهره أنه لم يتخلل بين صلاة الطواف والخروج إلى الصفا عمل آخر ، لكن تقدم في حديث جابر في صفة الحج «ثم رجع إلى الركن فاستلمه ثم خرج من الباب إلى الصفا» (فطاف) أي سعى (بالصفا والمروة سبعة أطواف) أي أشواط . وفي الحديث مشروعية طواف القدوم للقارن والرمل فيه إن عقبه بالسعي ، وأن الرمل هو الخبب ، وأنه يصلي ركعتي الطواف وأنهما يستحبان خلف المقام ، وتسمية السعي طوافا (ثم لم يحل) وفي الصحيحين «ثم لم يحلل» (من شئ حرم منه حتى قضى حجه) تقدم أن سبب عدم إحلاله كونه ساق الهدى وإلا لكان يفسخ الحج إلى العمرة ويتحلل منها كما أمر به أصحابه (ونحر هديه يوم النحر) قال القاري : وهو التحلل الأول بالحلق فيما عدا الجماع . وقال الحافظ : استدل به على أن الحلق ليس بركن ، وليس بواضح لأنه لا يلزم من ترك ذكره في هذا الحديث أن لا يكون وقع ، بل هو داخل في عموم قوله «حتى قضى حجه» (وأفاض) أي إلى مكة (فطاف بالبيت) أي طواف الإفاضة (ثم حل من كل شئ حرم منه) وهو التحلل الثاني المحلل للنساء (وفعل مثل ما فعل رسول الله ﷺ من ساق الهدى من الناس) وفي الصحيحين «من أهدى وساق الهدى من الناس» والموصول فاعل قوله «فعل» أي فعل من أهدى وساق الهدى مثل ما فعل رسول الله ﷺ ، وفيه إشارة إلى عدم خصوصيته بذلك (متفق عليه) وأخرجه أيضا أحمد (ج ٢ : ص ١٤٠) وأبو داود والنسائي والبيهقي .

٢٥٨٢ ـ قوله (هذه عمرة استمتعنا بها) قال القاري : الاستمتاع هنا تقديم العمرة والفراغ منها فهو في معناه

فمن لم يكن عنده الهدى، فليحل الحل كله، فإن العمرة قد دخلت فى الحج إلى يوم القيامة. رواه مسلم. وهذا الباب خال عن الفصل الثانى.

(الفصل الثالث)

٢٥٨٣ — (٥) عن عطاء، قال: سمعت جابر بن عبد الله فى ناس معى قال: أهللنا أصحاب محمد ﷺ بالحج خالصا وحده. قال عطاء: قال جابر فقدم النبى ﷺ صبح رابعة مضت من ذى الحجة، فأمرنا أن نحل. قال عطاء: قال حلوا وأصيبوا النساء. قال عطاء: ولم يعزم عليهم،

اللغوى أى الانتفاع. وقال الأبى: لا يقال فيه أنه أحرم متمتعا، لأن الإشارة بهذه إلى عمرة الفسخ ومعنى «استمتعنا» استمتعتم، أو يكون أدخل نفسه معهم فيها ولكن قام المانع وهو كون الهدى معه ـ انتهى (فليحل) بفتح الياء وكسر الحاء (الحل) نصبه على المصدر، وقوله (كله) تأكيد له أى الحل التام (فإن العمرة قد دخلت فى الحج) أى فى أشهره (إلى يوم القيامة) قال ابن الملك: يعنى أن دخولها فيه فى أشهره لا يختص بهذه السنة بل يجوز فى جميع السنين ـ انتهى. والحديث يحتمل معانى أخرى بعضها بعيد ذكرناها فى شرح حديث جابر فى قصة حجة الوداع (رواه مسلم) فى باب جواز العمرة فى أشهر الحج. وأخرجه أيضا أحمد (ج ١ : ص ٢٣٦) وأبو داود والنسائى والبيهقى (وهذا الباب خال عن الفصل الثانى) أى فى المصابيح، وهو اعتذار من صاحب المشكاة عن تركه. ولئلا يشكل قوله «الفصل الثالث».

٢٥٨٣ — قوله (عن عطاء) أى ابن أبى رباح المكى التابعى الجليل تقدم ترجمته (أهللنا أصحاب محمد ﷺ) منصوب على الاختصاص، أو بتقدير أعنى، أى أحرمنا (بالحج خالصا وحده) أى ليس معه عمرة، قال ذلك على حسب ما سبق إلى فهمه. وإلا فقد تقدم من حديث عائشة قالت خرجنا مع رسول الله ﷺ فمنا من أهل بعمرة ومنا من أهل بحج وعمرة ومنا من أهل بالحج، أو أراد بالأصحاب أكثرهم أو كثيرا منهم، وقيل: هو محمول على ما كانوا ابتدأوا به ثم أذن لهم بإدخال العمرة على الحج، وبفسخ الحج إلى العمرة فصاروا على ثلاثة أنواع (فأمرنا أن نحل) بكسر الحاء أى نفسخ الحج إلى العمرة قاله القارى، وأمر ﷺ بالحل من كان مفردا أو قارنا ولم يكن معه هدى، أما من كان معه هدى فقد بقى على إحرامه (قال عطاء) أى راويا عن جابر (قال) أى النبى ﷺ، وقال فى اللمعات: الظاهر من السياق أن يكون فاعل «قال» جابر، أى قال جابر فى تفسير قوله «أمرنا أن نحل» حاكيا من قول رسول الله ﷺ «حلوا» ويجوز أن يكون فاعل «قال» رسول الله ﷺ، فافهم (حلوا) بكسر الحاء وتشديد اللام صيغة أمر من «حل يحل» بكسر الحاء فى المضارع أى اجعلوا حجكم عمرة وتحللوا منها بالطواف والسعى والتقصير (وأصيبوا) بفتح الهمزة أمر من الإصابة (ولم يعزم)

ولكن أحلهن لهم، فقلنا: لما لم يكن بيننا وبين عرفة إلا خمس، أمرنا أن نفضى إلى نسائنا، فنأتى عرفة تقطر مذاكيرنا المنى. قال: يقول جابر بيده، كأنى أنظر إلى قوله بيده يحركها. قال: فقام النبي ﷺ فينا، فقال: قد علمتم أنى أتقاكم لله وأصدقكم وأبركم، ولو لا هديى لحللت كما تحلون، ولو استقبلت من أمرى ما استدبرت لم أسق الهدى، فحلوا. فحللنا وسمعنا وأطعنا.

بفتح الياء وكسر الزاى، أى لم يوجب النبي ﷺ عليهم وطيهن (ولكن أحلهن لهم) يعنى لم يجعل الجماع عزيمة عليهم بل جعله رخصة لهم بخلاف الفسخ فإنه كان عزيمة فأمر «حلوا» للوجوب و«أصيبوا» للإباحة لأن من لازم الإحلال إباحة الجماع والوطى، قال الطيبي: أى قال عطاء فى تفسير قول جابر «فأمرنا» ثم فسر هذا التفسير بأن الأمر لم يكن جزما (فقلنا) أى فيما بيننا يعنى فى جملة تذاكرنا فيما بيننا (لما لم يكن) أى حين لم يبق (بيننا وبين عرفة إلا خمس) أى من الليالى بحساب ليلة عرفة أو من الأيام بحساب يوم الأحد الذى لا كلام فيه (أمرنا) أى النبي ﷺ (أن نفضى) من الإفضاء، أى نصل (إلى نسائنا) وهو كناية عن الجماع كقوله تعالى ﴿وقد أفضى بعضكم إلى بعض - ٤ : ٢١﴾ (فنأتى) بالرفع أى فنحن حينئذ نأتى. قال الطيبي: قوله «فنأتى» ليس من تمام أمر رسول الله ﷺ، بل هو عطف على مقدر أى فتنزهنا من ذلك فقلنا نأتى عرفة (تقطر مذاكيرنا المنى) جمع ذكر على غير قياس. وقال الأخفش: هو من الجمع الذى ليس له واحد مثل العبابيد والأبابيل، والجملة حالية، وهو كناية عن قرب العهد بالجماع، وكان هذا عيبا فى الجاهلية حيث يعدونه نقصا فى الحج (قال) أى عطاء (يقول جابر) أى يشير بيده (كأنى أنظر إلى قوله بيده) أى إشارته بها (يحركها) أى يده، قال الكرمانى: هذه الإشارة لكيفية التقطر، ويحتمل أن تكون إلى محل التقطر - انتهى. وقيل: لعله أراد تشبيه تحريك المذاكير بتحريك اليد (فقام النبي ﷺ فينا) أى خطيبا، وفى رواية «فبلغ ذلك النبي ﷺ فما ندرى أشئ بلغه من السماء أم شئ بلغه من قبل الناس، فقام فخطب الناس فحمد الله وأثنى عليه» (فقال) زاد فى رواية «بلغنى أن أقواما يقولون كذا وكذا» (قد علمتم) أى اعتقدتم (أنى أتقاكم لله) أى أدينكم وأخشاكم (وأصدقكم) أى قولا (وأبركم) أى عملا، وقيل أى أطوعكم لله (ولو لا هديى لحللت كما تحلون) وفى رواية «لو لا أنى سقت الهدى لفعلت مثل الذى أمرتكم، ولكن لا يحل منى حرام حتى يبلغ الهدى محله» (ولو استقبلت من أمرى ما استدبرت) ما موصولة محلها النصب على المفعولية (لم أسق الهدى) أى لو علمت فى ابتداء شروعى ما علمت الآن من لحوق المشقة لأصحابى بانفرادهم بالفسخ حتى توقفوا وترددوا وراجعوا لما سقت الهدى حتى فسخت وحللت معهم، اراد به ﷺ تطييب قلوبهم وتسكين نفوسهم فى صورة المخالفة بفعله وهم يحبون متابعته وكمال موافقته، ولما فى نفوسهم من الكراهية فى الاعتمار فى أشهر الحج ومقاربة النساء قرب عرفة (فحلوا) بكسر الحاء أمر للتأكيد (فحللنا وسمعنا وأطعنا) وفى رواية

قال عطاء: قال جابر فقدم على من سعايته، فقال: بم أهللت؟ قال: بما أهل به النبي ﷺ. فقال له رسول الله ﷺ: فأهد وامكث حراما. قال: وأهدى له على هديا. فقال سراقة بن مالك بن جعشم: يا رسول الله! ألعامنا هذا أم لأبد؟ قال: لأبد. رواه مسلم.

٢٥٨٤ — (٦) وعن عائشة، أنها قالت: قدم رسول الله ﷺ لأربع مضين من ذى الحجة أو خمس، فدخل على وهو غضبان، فقلت: من أغضبك يا رسول الله! أدخله الله النار. قال: أو ما شعرت أنى أمرت الناس بأمر فإذا هم يترددون، ولو أنى استقبلت من أمرى ما استدبرت ما سقت الهدى معى حتى أشتريه،

«فأحللنا حتى وطئنا النساء وفعلنا ما يفعل الحلال» (فقدم على من سعايته) بكسر السين أى من عمله من القضاء وغيره فى اليمن، وقد سبق بيان معناه فى شرح حديث جابر الطويل نقلا عن القاضى عياض والنووى (فأهد) أمر من الإهداء أى فى وقت الهدى دم القران (وامكث) أى الآن (حراما) أى محرما (قال) أى جابر (وأهدى) أى أتى بالهدى (له على هديا) أى من اليمن كما سبق (ألعامنا هذا؟) أى جواز العمرة فى أشهر الحج أو جواز فسخ الحج إلى العمرة مختص بهذه السنة أم لأبد؟ والأول قول الجمهور والثانى قول أحمد، وقد سبق الكلام فى ذلك مفصلا (رواه مسلم) وأخرجه أيضا أحمد والبخارى وأبو نعيم فى المستخرج وأبو داود والنسائى وابن ماجه والطحاوى والحاكم والبيهقى والطيالسى وغيرهم مختصرا ومطولا بألفاظ مختلفة.

٢٥٨٤ — قوله (قدم رسول الله ﷺ لأربع) أى ليال (أو خمس) شك منها أو من الراوى عنها. وقد تقدم فى حديث جابر أنه ﷺ قدم صبح رابعة مضت من ذى الحجة (فدخل على وهو غضبان) أى ملآن من الغضب حين تأخر بعض أصحابه فى فسخ الحج إلى العمرة. قال النووى: أما غضبه ﷺ فلانتهاك حرمة الشرع وترددهم فى قبول حكمه، وقد قال الله تعالى ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما - ٤ : ٦٥﴾ فغضب ﷺ لما ذكرناه من انتهاك حرمة الشرع والحزن عليهم فى نقص إيمانهم بتوقفهم، وفيه دلالة لاستحباب الغضب عند انتهاك حرمة الدين (أدخله الله النار) دعاء أو إخبار. وفيه جواز الدعاء على المخالف لحكم الشرع (قال: أو ما شعرت) أى أو ما علمت (أنى أمرت الناس) أى بعضهم وهم الذين أحرموا بالحج مفردا أو أحرموا بالحج والعمرة قرانا ولم يكن معهم هدى (بأمر) وهو فسخ الحج (فإذا هم يترددون) أى فى طاعة الأمر ومسارعته، أو فى أن هذه الإطاعة هل هى نقصان بالنسبة إلى حجهم، قاله القارى (حتى اشتريه) أى الهدى بمكة أو فى

ثم أحل كما حلوا. رواه مسلم.

(٣) باب دخول مكة والطواف

(الفصل الأول)

٢٥٨٥ - (١) عن نافع، قال: إن ابن عمر كان لا يقدم مكة إلا بات بذى طوى، حتى يصبح ويغتسل ويصلى،

الطريق (ثم أحل) أى بالفسخ كما حلوا، استدل بهذا الحديث على وجوب فسخ الحج إلى العمرة لمن لم يكن معه هدى، وقد سبق الكلام فى ذلك فى شرح حديث جابر الطويل (رواه مسلم) وفى معناه ما روى عن البراء بن عازب عند أحمد وابن ماجه وأبى يعلى، وقد ذكرنا لفظه فى بحث فسخ الحج، وهو من الأحاديث فى الفسخ التى صححها أحمد وابن القيم وقال الهيثمى فى مجمع الزوائد بعد عزوه لأبى يعلى: رجاله رجال الصحيح.

(باب دخول مكة) أى آداب دخولها (والطواف) عطف على المضاف.

٢٥٨٥ - قوله (عن نافع) أى مولى ابن عمر (كان لا يقدم مكة) بفتح الدال أى لا يجيئها (إلا بات) أى نزل فى الليل عند قدومه (بذى طوى) بتثليث الطاء مع الصرف وعدمه، فمن صرفه جعله اسم واد ومكان وجعله نكرة، ومن لم يصرفه جعله بلدة وبقعة وجعله معرفة. قال النووى: هو موضع معروف بقرب مكة يقال بفتح الطاء وضمها وكسرها، والفتح أفصح وأشهر ويصرف ولا يصرف. وقال الحافظ: ويعرف اليوم بئر الزاهر، وهو مقصور منون وقد لا ينون. وقال الطبرى: ذوطوى بضم الطاء المهملة وفتح الواو المخففة والقصر موضع عند باب مكة يسمى بذلك ببئر مطوية فيه، هكذا ضبطه بعضهم وضبطه الأصيلى بكسر الطاء. وقال الأصمعى: هى بفتح الطاء. قال المنذرى: وهو الصواب، فأما الموضع الذى بالشام فيكسر طاؤه ويضم ويصرف ولا يصرف، وقد قرئ بهما، وأما التى بطريق الطائف فممدود (حتى يصبح) فكان ينزل بذى طوى ويبيت فيه للاستراحة وللاغتسال والنظافة (ويغتسل) أى به. قال النووى: فى الحديث الاغتسال لدخول مكة وأنه يكون بذى طوى لمن كانت فى طريقه (بأن يأتى من طريق المدينة) ويكون بقدر بعدها لمن لم يكن فى طريقه (قال الطبرى: ولو قيل: يسن له التعريج إليها والاغتسال بها اقتداء وتبركا لم يبعد. قال الأذرعى: وبه جزم الزعفرانى) قال أصحابنا: وهذا الغسل سنة فإن عجز عنه تيمم. وقال الحافظ: قال ابن المنذر الاغتسال عند دخول مكة مستحب عند جميع العلماء وليس فى تركه عندهم فدية. وقال أكثرهم يجزئ منه الوضوء. وفى الموطأ أن ابن عمر كان لا يغسل رأسه وهو محرم إلا من احتلام، وظاهره أن غسله لدخول مكة كان لجسده دون

فيدخل مكة نهارا، وإذا نفر منها، مر بذى طوى وبات بها حتى

رأسه. وقال الشافعية: إن عجز عن الغسل تيمم. وقال ابن التين: لم يذكر أصحابنا الغسل لدخول مكة، وإنما ذكروه للطواف، والغسل لدخول مكة هو فى الحقيقة للطواف ـ انتهى. وقال ابن قدامة: يستحب الاغتسال لدخول مكة، لأن ابن عمر كان يغتسل ثم يدخل مكة نهارا، ويذكر أن النبي ﷺ كان يفعله، ولأن مكة يجمع أهل النسك فإذا قصدها استحب له الاغتسال كالخارج إلى الجمعة، والمرأة كالرجل وإن كان حائضا أو نفساء لأن الغسل يراد للتنظيف وهذا يحصل مع الحيض فاستحب لها ذلك، وهذا مذهب الشافعي ـ انتهى. قلت: وهو مذهب أبي حنيفة أيضا، فهذا الغسل عند الأئمة الثلاثة الشافعي وأحمد وأبي حنيفة لدخول مكة كما هو مصرح فى كتب فروعهم ومناسكهم كما هو ظاهر أثر ابن عمر أنه كان يغتسل لإحرامه قبل أن يحرم ولدخول مكة، ولم يحتج إلى غسل للطواف لأنه ليس بين الدخول والطواف كبير فصل، فيجتمع فى غسله هذا أمران دخول مكة وطواف بيت الله، ويؤيد ذلك ما قاله العينى: أن الغسل لدخول مكة ليس لكونه محرما وإنما الحرمة مكة حتى يستحب لمن كان حلالا أيضا، وقد اغتسل لها ﷺ عام الفتح وكان حلالا أفاد ذلك الإمام الشافعي فى الأم ـ انتهى. وأما عند المالكية فالغسل المذكور فى الحديث وفى الأثر للطواف لا للدخول، قال الباجى: أضاف الغسل أى فى أثر ابن عمر إلى دخول مكة وإن كان مقصوده الطواف لأنه يفعل عند دخول مكة ليتصل الدخول بالطواف، والغسل فى الحقيقة للطواف دون الدخول، ولذلك لا تغتسل الحائض ولا النفساء لدخول مكة لتعذر الطواف عليهما ـ انتهى. وفى الشرح الكبير للدردير: وندب الغسل لدخول غير حائض ونفساء مكة بطوى، لأن الغسل فى الحقيقة للطواف فلا يؤمر به إلا من يصح منه الطواف، وقوله «بطوى» حقه أن يقول: وبطوى. لأنه مندوب ثان ـ انتهى (فيدخل مكة نهارا) فيه استحباب دخول مكة نهارا. قال النووى: وهذا هو الصحيح الذى عليه الأكثرون من أصحابنا وغيرهم أن دخولها نهارا أفضل من الليل. وقال بعض أصحابنا وجماعة من السلف: الليل والنهار فى ذلك سواء ولا فضيلة لأحدهما على الآخر، وقد ثبت أن النبي ﷺ دخلها محرما بعمرة الجعرانة ليلا، ومن قال بالأول حمله على بيان الجواز ـ انتهى. وقال الحافظ: وأما الدخول ليلا فلم يقع منه ﷺ إلا فى عمرة الجعرانة فإنه ﷺ أحرم من الجعرانة ودخل مكة ليلا فقضى أمر العمرة ثم رجع ليلا فأصبح بالجعرانة كبائت كما رواه أصحاب السنن الثلاثة من حديث محرش الكعبي، وترجم عليه النسائى «دخول مكة ليلا» وروى سعيد بن منصور عن إبراهيم النخعى قال: كانوا يستحبون أن يدخلوا مكة نهارا ويخرجوا منها ليلا، وأخرج عن عطاء: إن شئتم فادخلوا مكة ليلا، وإن شئتم فادخلوها نهارا، إنكم لستم فى ذلك كالنبي ﷺ، إن رسول الله ﷺ كان إماما فأحب أن يدخلها نهارا ليراه الناس ـ انتهى. قال الحافظ: وقضية هذا أن من كان إماما يقتدى به استحب له أن يدخلها نهارا (وإذا نفر) أى خرج (منها) أى من مكة (مر بذى طوى وبات بها حتى

يصبح، ويذكر أن النبي ﷺ كان يفعل ذلك. متفق عليه.

٢٥٨٦ ـ (٢) وعن عائشة، قالت: إن النبي ﷺ لما جاء إلى مكة دخلها من أعلاها وخرج من أسفلها.

يصبح) انتظارا لأصحابه واهتماما لجمع أسبابه (ويذكر) عطف على «لايقدم» أى وكان ابن عمر يذكر (كان يفعل ذلك) أى كلا من المبيت بذى طوى والاغتسال وصلاة الصبح به ودخول مكة نهارا (متفق عليه) وأخرجه أيضا أحمد (ج ٢: ص ١٤، ١٦، ١٥٧) وأبو داود والنسائى والبيهقى (ج ٥: ص ٧١، ٧٢).

٢٥٨٦ ـ قوله (إن النبي ﷺ) أى عام حجة الوداع لأنها كانت معه حينئذ (لما جاء إلى مكة) أى وصل إلى قربها (دخلها من أعلاها) وكذا دخل فى فتح مكة منها وأعلى مكة هو الجانب الشرقى (وخرج من أسفلها) أى لما أراد الخروج منها وفى حديث ابن عمر عند البخارى «أن رسول الله ﷺ دخل مكة من كداء من الثنية العلياء التى بالبطحاء، وخرج من الثنية السفلى» فالمراد بأعلاها «ثنية كداء» بفتح الكاف والمد والتنوين أى صرفه وعدمه نظرا إلى أنه علم المكان أو البقعة، وقال أبو عبيد: لا تصرف، أى للعلمية والتأنيث، وهى الثنية العليا التى ينحدر منها إلى المقبرة المسماة عند العامة بالمعلاة، وتسمى بالحجون عند الخاصة. وقال الحافظ: هذه الثنية هى التى ينزل منها إلى المعلى مقبرة أهل مكة، وهى التى يقال لها الحجون بفتح المهملة وضم الجيم، وكانت صعبة المرتقى فسهلها معاوية ثم عبد الملك ثم المهدى على ما ذكره الأزرقى، ثم سهل فى عصرنا هذا منها سنة إحدى عشرة وثمانمائة موضع، ثم سهلت كلها فى زمن سلطان مصر الملك المؤيد فى حدود العشرين وثمان مائة. وكل عقبة فى جبل أوطريق عال تسمى ثنية. قال ابن جاسر: ثم سهلت فى زمن الشريف الحسين بن على فى حدود الثلاثين وثلاثمائة وألف، ثم سهلت فى زمن الملك عبد العزيز بن عبد الرحمن آل فيصل آل سعود، ثم سهلت تسهيلا كاملا بعده ـ انتهى. والمراد بأسفلها ثنية كدى كهدى وقرئ بضم الكاف والقصر والتنوين وتركه. قال الحافظ: وهى عند باب شبيكة بقرب شعب الشافعيين من ناحية قعيقعان، وكان بناء هذا الباب عليها فى القرن السابع ـ انتهى. قال ابن جاسر: لا وجود الآن لهذا الباب، وقد أزيل لاتساع البلد، قال: وهذه الثنية تعرف الآن بريع الرسام، وقد سهلت، وهى الآن فى الشارع العام الموصل إلى جرول. تنبيه: حكى الحميدى عن أبى العباس العذرى أن بمكة موضعا ثالثا يقال له «كدى» كسمى، أى بالضم والتصغير يخرج منه إلى جهة اليمن. قال المحب الطبرى: حققه العذرى عن أهل المعرفة بمكة، قال: وقد بنى عليها باب مكة الذى يدخل منه أهل اليمن، واختلف فى المعنى الذى لأجله خالف ﷺ بين طريقيه، فقيل: فعله تفاؤلا بتغير الحال إلى أكمل منه كما فعل فى العيد وليشهد له الطريقان أو ليتبرك به أهلهما، وقيل: ليرى السعة فى ذلك. وقيل: لأن نداء أبينا إبراهيم عليه الصلاة والسلام كان من جهة العلو. وقيل ليظهر شوكة المسلمين فى كلتا الطريقين. وقيل: ليغيظ المنافقين بظهور الدين

....

وعز الإسلام. وقال الحافظ: قيل الحكمة فى ذلك المناسبة بجهة العلو عند الدخول لما فيه من تعظيم المكان وعكسه الإشارة إلى فراقه، وقيل لأن إبراهيم لما دخل مكة دخل منها، وقيل لأنه ﷺ خرج منها مختفيا فى الهجرة، فأراد أن يدخلها ظاهرا عاليا، وقيل: لأن من جاء من تلك الجهة كان مستقبلا للبيت، ويحتمل أن يكون ذلك لكونه دخل منها يوم الفتح فاستمر على ذلك. والسبب فى ذلك قول أبى سفيان بن حرب للعباس: لا أسلم حتى أرى الخيل تطلع من كداء فقلت: ما هذا؟ قال: شئ طلع بقلبى، وإن الله لا يطلع الخيل هناك أبدا. قال العباس فذكرت أبا سفيان بذلك لما دخل. وللبيهقى من حديث ابن عمر قال قال النبى ﷺ لأبى بكر كيف قال حسان؟ فأنشده:

عدمت بنيتى إن لم تروها   تثير النقع مطلعها كداء

فتبسم وقال ادخلوها من حيث قال حسان ـ انتهى، **والحديث** يدل على استحباب دخول مكة من أعلاها أى الثنية العليا والخروج من أسفلها، وبه قال جمهور العلماء، وهل يسن الدخول من الثنية العليا لكل داخل سواء كانت تلقاء طريقه أم لم تكن فى طريقه؟ فذهب أبو بكر الصيدلانى وجماعة من الشافعية، واعتمده الرافعى إلى أنه إنما يستحب الدخول منها لمن كانت فى طريقه، وأما من لم تكن فى طريقه فقالوا: لا يستحب له العدول إليها، وذهب النووى إلى أن الدخول منها نسك مستحب لكل أحد، وصوبه وصححه وهو ما مشى عليه فى المجموع وزوائد الروضة، واعتمده المتأخرون منهم. قال النووى فى شرح المهذب: واعلم أن المذهب الصحيح المختار الذى عليه المحققون من أصحابنا أن الدخول من الثنية العليا مستحب لكل محرم داخل مكة سواء كانت فى صوب طريقه أم لم تكن، ويعتدل إليها من لم تكن فى طريقه. وقال الصيدلانى والقاضى حسين والفورانى وإمام الحرمين والبغوى والمتولى: إنما يستحب الدخول منها لمن كانت فى طريقه، وأما من لم تكن فى طريقه فقالوا لا يستحب له العدول إليها، قالوا: وإنما دخل النبى ﷺ اتفاقا لكونها كانت فى طريقه، هذا كلام الصيدلانى وموافقيه، واختاره إمام الحرمين ونقله الرافعى عن جمهور الأصحاب، وقال الشيخ أبو محمد الجوينى: ليست العليا على طريق المدينة بل عدل إليها النبى ﷺ متعمدا لها. قال: فيستحب الدخول منها لكل أحد. قال: ووافق إمام الحرمين الجمهور فى الحكم ووافق أبا محمد فى أن موضع الثنية كما ذكره. وهذا الذى قاله أبو محمد من كون الثنية ليست على نهج الطريق بل عدل إليها هو الصواب الذى يقضى به الحس والعيان، فالصحيح استحباب الدخول من الثنية العليا لكل محرم قصد مكة سواء كانت فى طريقه أم لا، وهو ظاهر نص الشافعى فى المختصر ومقتضى إطلاقه فإنه قال: ويدخل المحرم من ثنية كداء ونقله صاحب البيان عن عامة الأصحاب ـ انتهى. وقال ابن جاسر: لم أر من تعرض لهذا البحث من أصحابنا الحنابلة، وظاهر كلامهم يقتضى سنية ذلك لإطلاقهم سنية الدخول من أعلاها من ثنية كداء، ولكن ينبغى تقييد هذا الإطلاق بما إذا كانت ثنية كداء إزاء طريقه، أما إذا لم تكن فى طريقه فلا يستحب له

متفق عليه.

٢٥٨٧ - (٣) وعن عروة بن الزبير، قال: قد حج النبي ﷺ، فأخبرتني عائشة أن أول شئ بدأ به حين قدم مكة أنه توضأ،

العدول إليها كما قاله أبو بكر الصيدلاني واعتمده الرافعي، وقال في المدونة: أحب للحاج أن يدخل مكة من كداء لمن أتى من طريق المدينة - انتهى (متفق عليه) وأخرجه أيضا أبو داود والترمذي والنسائي والبيهقي.

٢٥٨٧ - قوله (وعن عروة بن الزبير، قال: قد حج النبي ﷺ فأخبرتني عائشة) إلخ. للحديث سبب ذكره مسلم في صحيحه فقد روى بسنده عن محمد بن عبد الرحمن (هو أبو الأسود النوفلي المدني المعروف بيتيم عروة) أن رجلا من أهل العراق قال له: سل لي عروة بن الزبير عن رجل يهل بالحج، فإذا طاف بالبيت أيحل أم لا؟ فإن قال لك: لا يحل، فقل له: إن رجلا يقول ذلك. قال: فسألته فقال: لا يحل من أهل بالحج إلا بالحج، قلت: فإن رجلا كان يقول ذلك. قال بئسما قال. فتصداني الرجل، فسألني فحدثته، فقال فقل له: فإن رجلا كان يخبر أن رسول الله ﷺ قد فعل ذلك وما شأن أسماء والزبير قد فعلا ذلك؟ قال فجئته فذكرت له ذلك فقال: من هذا؟ فقلت: لا أدري (أي لا أعرف اسمه) قال فما باله لا يأتيني بنفسه يسألني، أظنه عراقيا (يعني وهم يتعنتون في المسائل) قلت: لا أدري. قال فإنه قد كذب، قد حج رسول الله ﷺ فأخبرتني عائشة أن أول شئ بدأ به (رسول الله ﷺ) حين قدم مكة أنه توضأ، فذكر الحديث. قال الحافظ: قوله «فإن رجلا كان يخبر» عني به ابن عباس، فإنه كان يذهب إلى أن من لم يسق الهدى وأهل بالحج إذا طاف يحل من حجه وأن من أراد أن يستمر على حجه لا يقرب البيت حتى يرجع من عرفة، وكان يأخذ ذلك من أمر النبي ﷺ لمن لم يسق الهدى من أصحابه أن يجعلوها عمرة، قال الحافظ: هذا مذهب لابن عباس خالفه فيه الجمهور، ووافقه فيه ناس قليل منهم إسحاق بن راهويه، وجواب الجمهور عن مأخذه أن النبي ﷺ أمر أصحابه أن يفسخوا حجهم فيجعلوه عمرة، ثم اختلفوا فذهب الأكثر إلى أن ذلك كان خاصا بهم، وذهب طائفة إلى أن ذلك جائز لمن بعدهم، واتفقوا كلهم أن من أهل بالحج مفردا لا يضره الطواف بالبيت، وبذلك احتج عروة في حديث الباب أن النبي ﷺ بدأ بالطواف ولم يحل من حجه ولا صار عمرة، وكذا أبو بكر وعمر (أن أول شئ بدأ به حين قدم مكة أنه توضأ) قال القاري: أي جدد الوضوء لما تقدم أنه كان يغتسل فلا دلالة فيه على كون الطهارة شرطا لصحة الطواف لأن مشروعيتها مجمع عليها، وإنما الخلاف في صحة الطواف بدونها، فعندنا أنها واجبة، والجمهور على أنها شرط - انتهى. وترجم البخاري لهذا الحديث «باب الطواف على وضوء» قال الحافظ: أورد فيه حديث عائشة «أن أول شئ بدأ به النبي ﷺ حين قدم أنه توضأ ثم طاف» الحديث. وليس فيه دلالة على الاشتراط إلا إذا انضم إليه

....

قوله ﷺ «خذوا عني مناسككم» وباشتراط الوضوء للطواف قال الجمهور وخالف فيه بعض الكوفيين ، ومن الحجة عليهم قوله ﷺ لعائشة لما حاضت «غير أن لا تطوفي بالبيت حتى تطهري» وقال في شرح حديث عائشة هذا : هو ظاهر في نهي الحائض عن الطواف حتى ينقطع دمها وتغتسل ، لأن النهي في العبادات يقتضي الفساد ، وذلك يقتضي بطلان الطواف لو فعلته ، وفي معنى الحائض الجنب والمحدث وهو قول الجمهور . وذهب جمع من الكوفيين إلى عدم الاشتراط . قال ابن أبي شيبة: حدثنا غندر حدثنا شعبة: سألت الحكم وحمادا ومنصورا وسليمان عن الرجل يطوف بالبيت على غير طهارة فلم يروا به بأسا ، وروى عن عطاء إذا طافت المرأة ثلاثة أطواف فصاعدا ثم حاضت أجزأ عنها ففي هذا تعقب على النووي حيث قال في شرح المهذب: انفرد أبوحنيفة بأن الطهارة ليست بشرط في الطواف: واختلف أصحابه في وجوبها وجبرانه بالدم إن فعله ـ انتهى . قال الحافظ : ولم ينفردوا بذلك كما ترى فلعله أراد انفرادهم عن الأئمة الثلاثة » لكن عند أحمد رواية أن الطهارة للطواف واجبة تجبر بالدم ، وعند المالكية قول يوافق هذا ـ انتهى . قلت : والذي جزم به الدردير والدسوقي من المالكية هو اشتراط الطهارة حيث قال الدردير: للطواف مطلقا ركنا أو واجبا أو مندوبا شروط أولها كونه أشواطا سبعا ، وثانيها كونه متلبسا بالطهارتين أي طهارة الحدث والخبث ـ انتهى . وقال الباجي في شرح قول ابن عمر : المرأة الحائض تهل بحجها أو عمرتها إذا أرادت ولكن لا تطوف بالبيت، لأن الطواف بالبيت ينافيه ولذلك يفسده الحيض والنفاس ويمنع صحته وتمامه لأن من شرطه الطهارة ـ انتهى . وقال ابن قدامة : ويكون طاهرا في ثياب طاهرة يعني في الطواف لأن الطهارة من الحدث والنجاسة والستارة شرائط لصحة الطواف في المشهور عن أحمد وهو قول مالك والشافعي ، وعن أحمد أن الطهارة ليست بشرط فمتى طاف للزيارة غير متطهر أعاد ما كان بمكة ، فإن خرج إلى بلده جبره بدم ، وكذلك يخرج في الطهارة من النجس والستارة ، وعنه فيمن طاف للزيارة وهو ناس للطهارة لا شئ عليه ـ انتهى. وبسط الكلام في ذلك الولي العراقي في طرح التثريب (ج٥:ص١٢٠، ١٢١) وكذا الساعاتي في شرح المسند (ج ١٢ : ص ١٤) وقال النووي في شرح مسلم تحت حديث عائشة الذي أشار إليه الحافظ : فيه دليل على أن الطواف لا يصح من الحائض ، وهذا مجمع عليه، لكن اختلفوا في علته على حسب اختلافهم في اشتراط الطهارة للطواف فقال مالك والشافعي وأحمد هي شرط ، وقال أبو حنيفة : ليست بشرط وبه قال داود ، فمن شرط الطهارة قال العلة في بطلان الطواف عدم الطهارة ، ومن لم يشترطها قال العلة فيه كونها ممنوعة من اللبث في المسجد ـ انتهى . قال الولي العراقي بعد ذكره : فيه نظر فإن أبا حنيفة يصحح الطواف كما هو معروف عنه وكما حكاه هو عنه في شرح المهذب ، ولا يلزم من ارتكاب المحرم في اللبث في المسجد بطلان الطواف ـ انتهى . وقال ابن الهمام في شرح الهداية : والحاصل أن حرمة الطواف من وجهين دخولها المسجد وترك واجب الطواف ، فإن الطهارة واجبة في

ثم طاف بالبيت، ثم لم تكن عمرة،

الطواف فلا يحل لها أن تطوف حتى تطهر فإن طافت كانت عاصية مستحقة لعقاب الله تعالى ولزمها الإعادة (ثم طاف بالبيت) أى طواف القدوم، قاله الطيبي. وقال القارى: أى طواف العمرة لكونه قارنا أو متمتعا ولا يخفى ما فيه. وقال فى اللباب: ثم إن كان المحرم مفردا بالحج وقع طوافه هذا للقدوم، وإن كان مفردا بالعمرة أو متمتعا أو قارنا وقع عن طواف العمرة نواه له أو لغيره، وعلى القارن أن يطوف طوافا آخر للقدوم ـ انتهى. قال القارى: أى استحباباً بعد فراغه عن سعي العمرة ـ انتهى. وأول وقته حين دخوله مكة وآخره قبل وقوفه بعرفة فإذا وقف فقد فات وقته ويسن هذا الطواف للآفاقى لأنه القادم ويسمى أيضا طواف التحية لأنه بمنزلة تحية المسجد شرع تعظيما للبيت ويسمى طواف اللقاء وطواف أول عهد بالبيت وطواف الورود. والحديث يدل على مشروعية طواف القدوم ولا اختلاف فيه. قال الحافظ: فى هذا الحديث استحباب الابتداء بالطواف للقادم لأنه تحية المسجد الحرام. واستثنى بعض الشافعية ومن وافقه المرأة الجميلة أو الشريفة التى لا تبرز فيستحب لها تأخير الطواف إلى الليل إن دخلت نهارا، وكذا من خاف فوت مكتوبة أو جماعة مكتوبة أو مؤكدة أو فائتة، فإن ذلك كله يقدم على الطواف، وذهب الجمهور إلى أن من ترك طواف القدوم لا شئ عليه، وعن مالك وأبى ثور من الشافعية عليه دم، وهل يتداركه من تعمد تأخيره بغير عذر؟ وجهان كتحية المسجد. وقال النووى: جميع العلماء يقولون إن طواف القدوم سنة ليس بواجب إلا بعض أصحابنا ومن وافقه فيقولون واجب يجبر تركه بالدم، والمشهور أنه سنة ليس بواجب ولا دم فى تركه ـ انتهى. وقال الشوكانى: قد اختلف فى وجوب طواف القدوم فذهب مالك وأبو ثور وبعض أصحاب الشافعى إلى أنه فرض أى واجب لقوله تعالى: ﴿وليطوفوا بالبيت العتيق ـ ٢٢ : ٢٩﴾ ولفعله ﷺ وقوله «خذوا عنى مناسككم» فذهب الأئمة الثلاثة أبوحنيفة والشافعى وأحمد إلى أنه سنة، قالوا لأنه ليس فيه إلا فعله ﷺ وهو لا يدل على الوجوب. وأما الاستدلال على الوجوب بالآية فقال شارح البحر: إنها لا تدل على طواف القدوم لأنها فى طواف الزيارة أى الإفاضة إجماعا، قال الشوكانى: والحق الوجوب لأن فعله ﷺ مبين لمجمل واجب هو قوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت ـ ٣ : ٩٧﴾ وقوله ﷺ: خذوا عنى مناسككم. وقوله: حجوا كما رأيتمونى أحج. وهذا الدليل يستلزم وجوب كل فعل فعله النبى ﷺ فى حجه إلا ما خصه دليل، فمن ادعى عدم وجوب شئ من أفعاله فى الحج فعليه الدليل على ذلك، وهذه كلية فعليك بملاحظتها فى جميع الأبحاث التى ستمر بك (ثم لم تكن) بالتأنيث (عمرة) بالرفع وكان تامة، أى لم يوجد بعد الطواف عمرة، وقد ينصب أى لم يكن الطواف عمرة، كذا فى اللمعات. وقال الحافظ: معنى قوله «ثم لم تكن عمرة» أى لم تكن الفعلة عمرة هذا إن كان بالنصب على أنه خبر كان، ويحتمل أن تكون كان تامة والمعنى: ثم لم تحصل عمرة، وهى على هذا بالرفع، وقد وقع فى رواية مسلم بدل عمرة «غيره» بغين معجمة وياء ساكنة وآخره هاء، قال عياض: وهو

ثم حج أبو بكر فكان أول شئ بدأ به الطواف بالبيت، ثم لم تكن عمرة، ثم عمر، ثم عثمان مثل ذلك. متفق عليه.

٢٥٨٨ ـ (٤) وعن ابن عمر، قال: كان رسول الله ﷺ إذا طاف فى الحج أو العمرة أول ما يقدم سعى ثلاثة أطواف ومشى أربعة، ثم سجد سجدتين، ثم يطوف بين الصفا والمروة.

تصحيف، وقال النووى: لهاوجه أى لم يكن غيرالحج، وكذا وجه القرطبي ـ انتهى. وقال التوربشتى: قوله «ثم لم تكن عمرة» أى لم يحل عن إحرامه ذلك ولم يجعلها عمرة، والمراد من قوله «ثم لم يكن غيره» أى لم يكن هناك تحلل بالطواف من الإحرام بل أقام على إحرامه حتى نحر هديه (ثم حج أبو بكر) أى بعده ﷺ (فكان أول شئ) بالرفع (ثم عمر ثم عثمان مثل ذلك) قال القارى: بالنصب أى فعلا مثل ذلك، وفى نسخة بالرفع أى فعلهما مثل ذلك وقوله «ثم عمر ثم عثمان مثل ذلك» كذا فى جميع النسخ، وهكذا فى المصابيح، ولفظ الصحيحين «ثم عمر مثل ذلك ثم حج عثمان فرأيته أول شئ بدأ به الطواف بالبيت ثم لم يكن عمرة» وفى مسلم «لم يكن غيره» قال الداودى: ما ذكر من حج عثمان هو من كلام عروة وما قبله من كلام عائشة. وقال أبو عبد الملك: منتهى حديث عائشة عند قوله «ثم لم تكن عمرة» ومن قوله «ثم حج أبو بكر» إلخ. من كلام عروة ـ انتهى. قال الحافظ: فعلى هذا يكون بعض هذا منقطعا لأن عروة لم يدرك أبا بكر ولا عمر، نعم أدرك عثمان، وعلى قول الداودى يكون الجميع متصلا وهو الأظهر ـ انتهى (متفق عليه) قد عرفت مما قدمنا أن مسلما رواه مطولا والبخارى مختصرا دون قصة الرجل أى حذف صورة السؤال وجوابه، واقتصر على المرفوع منه كما فى المشكاة، والحديث أخرجه البيهقى مطولا من طريق مسلم.

٢٥٨٨ ـ قوله (إذا طاف فى الحج أو العمرة) كذا عند البخارى بحرف «أو» وعند مسلم «فى الحج والعمرة» أى بالواو، والظاهر أن أو للتنويع (أول ما يقدم) ظرف (سعى) جواب للشرط. قال القارى: ولا يبعد أن يكون ظرف طاف. قلت: ويقويه رواية مسلم بلفظ: كان إذا طاف فى الحج والعمرة أول ما يقدم فإنه يسعى ثلاثة أطواف بالبيت. والمراد بالسعى الرمل كما فى الروايات الأخرى (ثلاثة أطواف) أى أشواط ونصبه على أنه مفعول فيه (ثم سجد سجدتين) أى صلى ركعتين للطواف (ثم يطوف) أى يسعى، والتعبير بالمضارع فيه وفى «يقدم» لحكاية الحال الماضية، وفى رواية لابن عمر عند الشيخين «كان إذا طاف بالبيت الطواف الأول خب ثلاثا ومشى أربعا، وفيها وفى رواية الباب دليل على أن الرمل إنما يشرع فى طواف القدوم لأنه الطواف الأول، وهو الذى عليه الجمهور. قال أصحاب الشافعى: ولا يستحب الرمل إلا فى طواف واحد فى حج أو عمرة، أما إذا طاف فى غير حج أو عمرة فلا رمل. قال النووى: بلا خلاف. ولا يشرع أيضا فى كل طوافات الحج بل إنما يشرع فى واحد منها، وفيه قولان

....

مشهوران للشافعي أصحهما طواف يعقبه سعي ويتصور ذلك في طواف القدوم وفي طواف الإفاضة ، ولا يتصور في طواف الوداع ، والقول الثاني : أنه لا يشرع إلا في طواف القدوم ، وسواء أراد السعي بعده أم لا ، ويشرع في طواف العمرة إذ ليس فيها إلا طواف واحد ، وفيها أيضا دليل على أن السنة أن يرمل في الثلاثة الأول من أول طواف يطوفه القادم إلى مكة سواء كان عمرة أو طواف قدوم في حج ويمشي على عادته في الأشواط الأربعة الباقية ولا يرمل فيها وإن ترك الرمل في الأشواط الأول لم يقضه في الأشواط الأخيرة على الصواب ولا يلزم بتركه دم على الأظهر لعدم الدليل خلافا لمن أوجب فيه الدم . قال الحافظ في الفتح : لا يشرع تدارك الرمل ، فلو تركه في الثلاث لم يقضه في الأربع لأن هيأتها السكينة فلا تغير ، ويختص بالرجال فلا رمل على النساء ويختص بطواف يعقبه سعي على المشهور ، ولا فرق في استحبابه بين ماش وراكب ولا دم بتركه عند الجمهور ، واختلف في ذلك المالكية . قال الشوكاني : وقد روي عن مالك أن عليه دما ولا دليل على ذلك . ثم قال : ويؤيده أنهم اقتصروا عند مرآة المشركين على الإسراع إذا مروا من جهة الركنين الشاميين ، لأن المشركين كانوا بإزاء تلك الناحية يعني ناحية الحجر ، فإذا مروا بين الركنين اليمانيين مشوا على هيأتهم كما هو مبين في حديث ابن عباس (عند الشيخين) ولما رملوا في حجة الوداع أسرعوا في جميع كل طوفة فكانت سنة مستقلة . وقال الطبري : قد ثبت أن الشارع سعي ولا مشرك يومئذ بمكة يعني في حجة الوداع فعلم أنه من مناسك الحج إلا أن تاركه ليس تاركا لعمل بل لهيأة مخصوصة فكان كرفع الصوت بالتلبية فمن لبي خافضا صوته لم يكن تاركا للتلبية بل لصفتها ولا شئ عليه ـ انتهى . قال النووي : ولو لم يمكنه الرمل بقرب الكعبة وأمكنه إذا تباعد عنها فالأولى أن يتباعد ويرمل ، لأن فضيلة الرمل هيأة للعبادة في نفسها والقرب من الكعبة هيأة في موضع العبادة لا في نفسها ، فكان تقديم ما تعلق بنفسها أولى . تنبيه : إن قيل : ما الحكمة في الرمل بعد زوال علته التي شرع من أجلها ، والغالب اطراد العلة وانعكاسها بحيث يدور معها المعلل بها وجودا وعدما . فالجواب أن بقاء حكم الرمل مع زوال علته لا ينافي أن لبقائه علة أخرى ، وهي أن يتذكر به المسلمون نعمة الله عليهم حيث كثرهم وقواهم بعد القلة والضعف كما قال الله تعالى : ﴿واذكروا إذ أنتم قليل مستضعفون في الأرض تخافون أن يتخطفكم الناس فآواكم وأيدكم بنصره ـ ٨ : ٢٦﴾ الآية . وقال تعالى عن نبيه شعيب : ﴿واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم ـ ٧ : ٨٦﴾ وصيغة الأمر في قوله «اذكروا» في الآيتين تدل على تحتيم ذكر النعمة بذلك ، وإذاً فلا مانع من كون الحكمة في بقاء حكم الرمل هي تذكر نعمة الله بالقوة بعد الضعف والكثرة بعد القلة ، وقد أشار إلى هذا الحافظ في الفتح كما سيأتي . ومما يؤيده أن رسول الله ﷺ رمل في حجة الوداع بعد زوال العلة المذكورة فلم يمكن بعد ذلك تركه لزوالها . قال الحافظ : إن عمر كان هم بترك الرمل في الطواف لأنه عرف سببه وقد انقضى فهم أن يتركه لفقد سببه ، ثم رجع عن ذلك الاحتمال أن تكون له حكمة ما اطلع عليها فرأى أن الاتباع أولى من طريق المعنى . وأيضا إن فاعل ذلك إذا فعله تذكر السبب الباعث على ذلك فيتذكر نعمة الله على

متفق عليه.

٢٥٨٩ ـ (٥) وعنه، قال: رمل رسول الله صلى الله عليه وسلم

إعزاز الإسلام وأهله ـ انتهى. وقال الشاه ولى الله الدهلوى: إن مشروعية الرمل والاضطباع فى الطواف لمعان، منها ما ذكره ابن عباس من إخافة قلوب المشركين وإظهار صولة المسلمين، وكان أهل مكة يقولون وهنتهم حمى يثرب، فهو فعل من أفعال الجهاد، وهذا السبب قد انقضى ومضى، ومنها تصوير الرغبة فى طاعة الله وأنه لم يزده السفر الشاسع والتعب العظيم إلا شوقا ورغبة كما قال الشاعر:

إذا اشتكت من كلال السير واعدها روح الوصال فتحيي عند ميعاد

وكان عمر رضى الله عنه أراد أن يترك الرمل والاضطباع لانقضاء سببهما، ثم تفطن إجمالا أن لهما سببا آخر غير منقض فلم يتركهما ـ انتهى. وفى الحديث دليل لما أجمع عليه العلماء من مشروعية صلاة ركعتين بعد الطواف واختلفوا هل هما واجبتان أم سنتان، والصحيح عند الحنفية أنهما واجبتان، والأصح عند الشافعية أنهما سنة. واستدل للوجوب بصيغة الأمر فى قوله تعالى: ﴿اتخذوا من مقام إبراهيم مصلى ـ ٢ : ١٢٥﴾ على قراءة ابن كثير وأبى عمرو وعاصم وحمزة والكسائى. قيل: والنبى ﷺ لما طاف قرأ هذه الآية الكريمة وصلى ركعتين خلف المقام ممتثلا بذلك الأمر، وقد قال ﷺ «خذوا عنى مناسككم» والأمر فى قوله «واتخذوا» على القراءة المذكورة يقتضى الوجوب. وأجيب عن ذلك الاستدلال بأن الأمر فى الآية إنما هو باتخاذه المصلى لا بالصلاة، وقد قال الحسن البصرى وغيره أن قوله «مصلى» أى قبلة، ولا يخفى ما فى هذا الجواب من التعسف، واستدل لعدم الوجوب بحديث ضمام بن ثعلبة لما قال للنبى ﷺ بعد أن أخبره بالصلوات الخمس: هل على غيرها؟ قال: لا إلا أن تطوع، ففى هذا الحديث التصريح بأنه لا يجب شئ من الصلاة غير الخمس المكتوبة. وقد يجاب عن هذا الاستدلال بأن الأمر بصلاة ركعتى الطواف وارد بعد قوله ﷺ: لا إلا أن تطوع، قال النووى: وفى قوله «ثم يطوف بين الصفا والمروة» دليل على وجوب الترتيب بين الطواف والسعى، وأنه يشترط تقدم الطواف على السعى، فلو قدم السعى لم يصح السعى، وهذا مذهبنا ومذهب الجمهور، وفيه خلاف ضعيف لبعض السلف (متفق عليه) وأخرجه أيضا أحمد وأبو داود والنسائى والبيهقى.

٢٥٨٩ ـ قوله (رمل رسول الله ﷺ) الرمل بفتح الراء والميم فى الاسم والفعل الماضى: سرعة المشى مع تقارب فى الخطو، والخبب هو الإسراع فى المشى مع هز المنكبين دون وثب هكذا فسره أكثر المفسرين. وقال بعضهم: الخبب هو وثب فى المشى مع هز المنكبين، والهرولة ما بين المشى والعدو، والسعى يقع على الجميع، فلهذا يقال سعى خفيف وسعى شديد فيحمل السعى المذكور فى الحديث المتقدم على الرمل والخبب جمعا بينهما، هكذا ذكره الطبرى وقال

من الحجر إلى الحجر ثلاثا، ومشى أربعا، وكان يسعى ببطن المسيل

الشنقيطي : الرمل مصدر رمل بفتح الميم يرمل بضمها رملا بفتح الميم ورملانا إذا أسرع فى مشيته وهز منكبيه وهو فى ذلك لا ينزو أى لا يثب وهو الخبب ولذا جاء فى بعض روايات الحديث رمل، وفى بعضها خب ، والمعنى واحد (من الحجر) أى الأسود (إلى الحجر) هذا نص فى استيعاب الرمل لجميع الطوفة يعنى فى مشروعية الرمل فى جميع المطاف من الحجر إلى الحجر ، وحديث ابن عباس المروى فى بيان سبب الرمل نص فى عدم الاستيعاب وأن يمشو ما بين الركنين اليمانيين ، والجواب عن هذا الاختلاف أن حديث ابن عباس الذى فيه أنهم مشوا ما بين الركنين كان فى عمرة القضاء فى ذى القعدة سنة سبع، وما فى الروايات الأخرى من الرمل من الحجر إلى الحجر فى حجة الوداع سنة عشر فهو ناسخ لحديث ابن عباس وقيل : إن الرمل سنة فعذرهم النبي ﷺ فى عمرة القضاء فى استيعاب الرمل بجميع الطوفة لضعفهم بالحمى ، قال الباجى : إن جابرا عاين ما روى عام حجة الوداع وابن عباس إنما روى عن غيره فإنه لم يشاهد عام القضية لصغره مع أنه يحتمل أن يكون النبي ﷺ ترك رمل ما بين الركنين وإن كان مشروعا لحاجته إلى الإبقاء على أصحابه ، فلما ارتفعت هذه العلة لزم استدامة الرمل المشروع ـ انتهى. وقال ابن قدامة : الرمل سنة فى الأشواط الثلاثة بكمالها يرمل من الحجر إلى أن يعود إليه ، لا يمشى فى شئ منها ، روى ذلك عن عمر وابنه وابن مسعود وابن الزبير ، وبه قال عروة والنخعى ومالك والثورى والشافعى وأصحاب الرأى. وقال طاوس وعطاء والحسن وسعيد بن جبير والقاسم بن محمد وسالم بن عبد الله : يمشى ما بين الركنين لرواية ابن عباس . ولنا ما روى ابن عمر أنه ﷺ رمل من الحجر إلى الحجر ، وحديث جابر عند مسلم «قال رأيت رسول الله ﷺ رمل من الحجر الأسود حتى انتهى إليه ثلاثة أطواف». وهذا يقدم على حديث ابن عباس لوجوه ، الأول : أنه مثبت . والثانى : أن رواية ابن عباس إخبار عن عمرة القضية ، وهذا إخبار عن حجة الوداع فيكون متأخرا ويجب العمل به. والثالث : أن ابن عباس كان فى تلك الحال صغيرا . والرابع : أن جلة الصحابة عملوا بما ذكرنا ، ولو علموا من النبي ﷺ ما قال ابن عباس ما عدلوا عنه إلى غيره ، ويحتمل أن ما رواه ابن عباس يختص بالذين كانوا فى عمرة القضية لضعفهم والإبقاء عليهم ، وما رويناه سنة فى سائر الناس ـ انتهى. ويظهر من كلام ابن حزم فى المحلى أنه مال إلى أن الرمل من الحجر الأسود إلى الركن اليمانى واجب وفيما بينهما جائز (وكان يسعى) أى يسرع ويشتد عدوا ، قاله القارى. واعلم أن السعى فى كلامهم يطلق على معنيين ، الأول : المشى بين الصفا والمروة وهو المذكور فى كلامهم إذا أطلقوا السعى بين الصفا والمروة. والثانى : شدة المشى بين الميلين الأخضرين وهو المراد فى هذا الحديث ، وهو مندوب وسنة عند الجمهور منهم الحنفية وهو المرجح عند المالكية (ببطن المسيل) أى المكان الذى يجتمع فيه السيل. قال الحافظ : المراد ببطن المسيل الوادى لأنه موضع السيل. وقال القارى : بطن المسيل

إذا طاف بين الصفا والمروة.

اسم موضع بين الصفا والمروة، وجعل علامته بالأميال الخضر - انتهى. والميلان الأخضران هما العلمان، أحدهما بركن المسجد والآخر بالموضع المعروف بدار العباس، وقد أزيلت الدار للتوسعة، وهما بعد العمارة الجديدة بجداري المسعى. قال النووي: السعي يبطن المسيل مجمع على استحبابه وهو أنه إذا سعى بين الصفا والمروة استحب أن يكون سعيه شديدا في بطن المسيل وهو قدر معروف. وقال ابن قدامة: إن الرمل في بطن الوادي سنة مستحبة لأن النبي ﷺ سعى وسعى أصحابه فروت صفية بنت شيبة عن أم ولد شيبة قالت رأيت رسول الله ﷺ يسعى بين الصفا والمروة ويقول: لا يقطع الأبطح إلا شدا، وليس ذلك بواجب، ولا شئ على تاركه، فإن ابن عمر قال: إن أسع بين الصفا والمروة فقد رأيت رسول الله ﷺ يسعى، وإن أمش فقدرأيت رسول الله ﷺ يمشي وأنا شيخ كبير، رواهما ابن ماجه وروى هذا أبو داود، ولأن ترك الرمل في الطواف بالبيت لا شئ فيه فبين الصفا والمروة أولى - انتهى. وكذلك عند الحنفية والمالكية كما صرح به في فروعهم. تنبيه: قيل في وجه مشروعية السعي الشديد والجري في بطن الوادي: ما رواه البخاري عن ابن عباس، ومحصله: أن هاجر لما تركها إبراهيم عند البيت عند دوحة فوق زمزم في أعلى المسجد عطشت وعطش ابنها حين نفد ما في السقاء من الماء وانقطع درها واشتد جوعهما حتى نظرت إلى ابنها يتشحط ويتلوى، فانطلقت كراهية أن تنظر إليه، فقامت على الصفا وهو أقرب جبل يليها، ثم استقبلت الوادي تنظر هل ترى أحدا، فلم تر أحدا، فهبطت من الصفا حتى إذا بلغت الوادي رفعت طرف درعها ثم سعت سعي الإنسان المجهود حتى جاوزت الوادي، ثم أتت المروة فقامت عليها ونظرت هل ترى أحدا، فلم تر أحدا، ففعلت ذلك سبع مرات. قال ابن عباس: قال النبي ﷺ: فلذلك سعى الناس بينهما. فجعل ذلك نسكا إظهارا لشرفهما وتفخيما لأمرهما. قال الشاه ولي الله الدهلوي: السر في السعي بين الصفا والمروة على ما ورد في الحديث أن هاجر أم إسماعيل عليه السلام لما اشتد بها الحال سعت بينهما سعي الإنسان المجهود فكشف الله عنهما الجهد بإبداء زمزم وإلهام الرغبة في الناس أن يعمروا تلك البقعة، فوجب شكر تلك النعمة على أولاده ومن تبعهم، وتذكر تلك الآية الخارقة لتبهت بهيميتهم وتدلهم على الله، ولا شئ في هذا مثل أن يعضد عقد القلب بهما بفعل ظاهر منضبط مخالف لمألوف القوم فيه تذلل عند أول دخولهم مكة، وهو محاكاة ما كانت فيه من العناء والجهد، وحكاية الحال في مثل هذا أبلغ بكثير من لسان المقال - انتهى. وروى أحمد عن ابن عباس أن إبراهيم عليه السلام لما أمر بالمناسك عرض الشيطان له عند السعي فسابقه فسبقه إبراهيم. وقيل: إنما سعى نبينا ﷺ إظهارا للجلد والقوة للمشركين الناظرين إليه في الوادي، وهذا كان في عمرة القضاء، ثم بقي بعده كالرمل في الطواف إذ لم يبق في حجة الوداع مشرك بمكة (إذا طاف بين الصفا والمروة) أي سعى بينهما، واختلف

رواه مسلم.

٢٥٩٠ — (٦) وعن جابر، قال: إن رسول الله ﷺ لما قدم مكة، أتى الحجر فاستلمه، ثم مشى على يمينه،

أهل العلم فى حكم السعى على ثلاثة أقوال، أحدهـا: أنه ركن لا يصح الحج إلا به، وهو قول ابن عمر وعائشة وجابر، وبه قال الشافعى ومالك فى المشهور، وأحمد فى أصح الروايتين عنـه، وإسحاق وأبو ثور، والقول الثانى: أنه واجب يجبر بدم، وبه قال الثورى وأبوحنيفة ومالك فى العتبية كما حكاه ابن العربى، والثالث: أنه ليس بركن ولا واجب بل هو سنة ومستحب، وهو قول ابن عباس وابن سيرين وعطاء ومجاهد وأحمد فى رواية، قال الحافظ فى الفتح بعد ذكر الأقوال الثلاثة المذكورة: واختلف عن أحمد كهذه الأقوال الثلاثة، وعند الحنفية تفصيل فيما إذا ترك بعض السعى كما هو عندهم فى الطواف بالبيت. وقال ابن قدامة: اختلفت الرواية فى السعى، فروى عن أحمد أنه ركن لا يتم الحج إلا به، وهو قول عائشة وعروة ومالك والشافعى لما روى عن عائشة، قالت: طاف رسول الله ﷺ وطاف المسلمون يعنى بين الصفا والمروة فكانت سنة، ولعمرى ما أتم الله حج من لم يطف بين الصفا والمروة، رواه مسلم، ثم ذكر حديث صفية بنت شيبة الآتى من رواية ابن ماجه وفيه «سمعته يقول: اسعوا فإن الله كتب عليكم السعى» وسيأتى الكلام عليه، وروى عن أحمد أنه سنة لا يجب بتركه دم، روى ذلك عن ابن عباس وأنس وابن الزبير وابن سيرين، لقول الله تعالى ﴿فلا جناح أن يطوف بهما - ٢ : ١٥٨﴾ ونفى الحرج عن فاعله دليل على عدم وجوبه، فإن هذا رتبة المباح وإنما تثبت سنيته بقوله «من شعائر الله» وروى أن فى مصحف أبى وابن مسعود «فلا جناح عليـه أن لا يطوف بهما» وهـذا إن لم يكن قرآنا فلا ينحط عن رتبة الخبر لأنهما يرويانه عن النبى ﷺ. وقال القاضى: هو واجب وليس بركن، إذا تركه وجب عليه دم، وهو مذهب الحسن وأبى حنيفـة والثورى، وهو أولى، لأن دليل من أوجبه دل على مطلق الوجوب لا على كونه لا يتم الحج إلا به، وقول عائشة فى ذلك معارض بقول من خالفها من الصحابة، وحديث صفية بنت شيبة عن ابنة أبى تجـراة، قال ابن المنذر: يرويه عبد الله بن المؤمل وقد تكلموا فى حديثه، ثم هو يدل على أنه مكتوب وهو الواجب. وأما الآية فإنها نزلت لما تحرج ناس من السعى فى الإسلام لما كانوا يطوفون بينهما فى الجاهلية لأجل صنمين كانا على الصفا والمروة، كذلك قالت عائشـة - انتهى. وسيأتى مزيد الكلام فى مسألة السعى فى شرح حديث صفية بنت شيبة عن بنت ابى تجـراة (رواه مسلم) قال صاحب تنقيح الرواة: أخرجه أيضا أحمد والبخارى ثلاثتهم فى حديثين، فالحديث متفق عليه، أخرجه البيهقى كذلك.

٢٥٩٠ — قوله (لما قدم مكة أتى الحجر) أى الأسود وهو فى ركن الكعبة القريب بباب البيت من جانب الشرق وارتفاعه من الأرض ذراعان وثلثا ذراع (فاستلمه) أى لمسه وقبله (ثم مشى على يمينـه) أى يمين نفسه مما يلى الباب،

فرمل ثلاثا، ومشى اربعا. رواه مسلم.

٢٥٩١ — (٧) وعن الزبير بن عربي، قال: سأل رجل ابن عمر عن استلام الحجر. فقال: رأيت رسول الله ﷺ يستلمه

وقيل على يمين الحجر، والمعنى يدور حول الكعبة على يساره. وفيه دليل على أنه يستحب أن يكون ابتداء الطواف من الحجر الأسود بعد استلامه، وحكى فى البحر عن الشافعى أن ابتداء الطواف من الحجر الأسود فرض. وفيه أيضا دليل على مشروعية مشى الطائف بعد استلام الحجر على يمينه جاعلا للبيت عن يساره، وقد ذهب إلى أن هذه الكيفية شرط لصحة الطواف الأكثر، قالوا: فلو عكس لم يجزه. قال الشوكانى: ولا يخفاك أن الحكم على بعض أفعاله ﷺ فى الحج بالوجوب لأنها بيان لمجمل واجب، وعلى بعضها بعدمه تحكم محض لفقد دليل يدل على الفرق بينهما (فرمل ثلاثا) أى فى ثلاث مرات من الأشواط (ومشى أربعا) أى بالسكون والهينة. قال النووى: فى هذا الحديث أن السنة للحاج أن يبدأ أول قدومه بطواف القدوم ويقدمه على كل شئ وأن يستلم الحجر الأسود فى أول طوافه، وأن يرمل فى ثلاث طوفات من السبع ويمشى فى الأربع الأخيرة (رواه مسلم) وأخرجه أيضا النسائى والترمذى والبيهقى.

٢٥٩١ ـ قوله (وعن الزبير بن عربى) بفتح الراء بعدها موحدة ثم ياء مشددة، النمرى أبو سلمة البصرى تابعى ثقة قال الحافظ فى تهذيب التهذيب: روى عن ابن عمر، وعنه ابنه إسماعيل وحماد بن زيد وسعيد بن زيد ومعمر، قال الأثرم عن أحمد: أراه لا بأس به. وقال ابن معين ثقة وقال النسائى: ليس به بأس. أخرج البخارى والترمذى والنسائى له حديثا واحدا فى استلام الحجر، وذكره ابن حبان فى الثقات ـ انتهى. تنبيه: قال الحافظ فى الفتح: قال أبو على الجيانى: وقع عند الأصيلى عن أبى أحمد الجرجانى، الزبير بن عدى بدال مهملة بعدها ياء مشددة وهو وهم وصوابه «عربى» براء مهملة بعدها موحدة ثم ياء مشددة كذلك رواه سائر الرواة عن الفربرى ـ انتهى. وكأن البخارى استشعر هذا التصحيف فأشار إلى التحذير منه فحكى الفربرى أنه وجد فى كتاب أبى جعفر يعنى محمد بن أبى حاتم وراق البخارى قال: قال أبو عبد الله يعنى البخارى: الزبير بن عربى هذا بصرى والزبير بن عدى كوفى ـ انتهى. هكذا وقع عند أبى ذر عن شيوخه عن الفربرى، وعند الترمذى من غير رواية الكروخى عقب هذا الحديث «الزبير هذا هو ابن عربى، وأما الزبير بن عدى فهو كوفى» ويؤيده أن فى رواية أبى داود الطيالسى الزبير بن العربى بزيادة ألف ولام، وذلك مما يرفع الإشكال (سأل رجل) قال الحافظ: هو الزبير الراوى كذلك وقع عند أبى داود الطيالسى عن حماد حدثنا الزبير سألت ابن عمر (عن استلام الحجر) أى هو سنة؟ (يستلمه) أى باللمس ووضع اليد عليه، قاله القارى. وقال فى اللمعات: الاستلام يتناول اللمس والتقبيل بعده فذكر التقبيل بعد الاستلام فى حكم ذكر الخاص بعد العام، أو يراد هنا اللمس بقرينة ذكر

ويقبله. رواه البخاري.

٢٥٩٣ - (٨) وعن ابن عمر، قال: لم أر النبي ﷺ يستلم من البيت إلا الركنين اليمانيين.

التقبيل بعده - انتهى. والمراد أن يستلمه بيمينه فإن عجز فبيساره أي يمسحه بها (ويقبله) قال الشوكاني: فيه دليل على أنه يستحب الجمع بين استلام الحجر وتقبيله، والاستلام المسح باليد والتقبيل لها، كما في حديث نافع، قال: رأيت ابن عمر استلم الحجر بيده ثم قبل يده، وقال ما تركته منذ رأيت رسول الله ﷺ يفعله. قال الحافظ: يستفاد منه استحباب الجمع بين الاستلام والتقبيل بخلاف الركن اليماني فيستلمه فقط. والاستلام المسح باليد، والتقبيل يكون بالفم فقط. وروى الشافعي من وجه آخر عن ابن عمر قال: استقبل النبي ﷺ الحجر فاستلمه ثم وضع شفتيه عليه طويلا يبكي - الحديث. واختص الحجر الأسود بذلك لاجتماع الفضيلتين له كما تقدم. وقال الطبري بعد ذكر رواية الشافعي: والعمل على هذا عند أهل العلم في كيفية التقبيل من غير تصويت كما يفعله كثير من الناس. وقال الحافظ: المستحب في التقبيل أن لا يرفع به صوته، وروى الفاكهي عن سعيد بن جبير قال: إذا قبلت الركن فلا ترفع بها صوتك كقبلة النساء - انتهى. قلت: أباح التقبيل بالصوت غير واحد من المالكية خلافا للجمهور (رواه البخاري) وأخرجه أيضا النسائي وأبو داود الطيالسي والبيهقي وعزاه الحافظ في تهذيبه للترمذي أيضا كما تقدم، وليس هو في رواية الكروخي للترمذي.

٢٥٩٣ - قوله (لم أر النبي ﷺ يستلم من البيت) أي من أركانه أو من أجزائه (إلا الركنين اليمانيين) أي دون الركنين الشاميين، واليماني بتخفيف الياء على المشهور لأن الألف عوض عن ياء النسب فلو شددت لكان جمعا بين العوض والمعوض، وجوز سيبويه التشديد وقال: إن الألف زائدة، كذا في الفتح، وقال الشيخ الدهلوي: الأشهر في اليمانيين تخفيف الياء وقد يشدد، والأصل في النسبة يمني، وقد جاء يمان بمعنى النسبة. والمراد بالركنين اليمانيين الركن الأسود والركن اليماني الذي يليه من نحو دور الجمحيين، وإنما قيل لهما اليمانيان للتغليب كما في الأبوين والقمرين والعمرين وأمثالها، والركنان الآخران أحدهما شامي وثانيهما عراقي، ويقال لهما الشاميان تغليبا. وإنما اقتصر ﷺ على استلام اليمانيين لما ثبت في الصحيحين من قول ابن عمر: أنهما على قواعد إبراهيم دون الشاميين ولهذا كان ابن الزبير بعد عمارته للكعبة على قواعد إبراهيم يستلم الأركان كلها كما روى ذلك عنه الأزرقي في كتاب مكة، فعلى هذا يكون للركن الأول من الأركان الأربعة فضيلتان: كون الحجر الأسود فيه، وكونه على قواعد إبراهيم. وللثاني الثانية فقط. وليس للآخرين أعني الشاميين شيء منهما فلذلك يقبل الأول ويستلم الثاني فقط، ولا يقبل الآخران ولا يستلمان على رأي الجمهور، وروى ابن المنذر وغيره استلام الأركان جميعا عن جابر وأنس والحسن والحسين من الصحابة وعن

متفق عليه.

٢٥٩٣ ـ (٩) وعن ابن عباس، قال: طاف النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع على بعير،

سويد بن غفلة من التابعين، وقد أخرج البخاري ومسلم «أن عبيد بن جريج قال لابن عمر: رأيتك تصنع أربعا لم أر أحدا من أصحابك يصنعها، فذكر منها «ورأيتك لا تمس من الأركان إلا اليمانيين» وفيه دليل على أن الذين رآهم عبيد ابن جريج من الصحابة والتابعين كانوا لا يقتصرون في الاستلام على الركنين اليمانيين. وقال بعض أهل العلم: اختصاص الركنين مبين بالسنة ومسند التعميم القياس، كذا في النيل والفتح. وقال القاضي أبو الطيب: أجمع أئمة الأمصار والفقهاء على أن الركنين الشاميين لا يستلمان، قال: وإنما كان فيه خلاف لبعض الصحابة والتابعين، وانقرض الخلاف وأجمعوا على أنهما لا يستلمان. وفي رواية لابن عمر عند مسلم أن رسول الله ﷺ كان لا يستلم إلا الحجر والركن اليماني. قال النووي: يحتج به الجمهور في أنه يقتصر بالاستلام في الحجر الأسود عليه دون الركن الذي هو فيه خلافا للقاضي أبي الطيب من الشافعية (متفق عليه) وأخرجه أيضا أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه والبيهقي، وللترمذي معناه من رواية ابن عباس.

٢٥٩٣ ـ قوله (طاف النبي ﷺ في حجة الوداع على بعير) كان هذا في طواف الإفاضة يوم النحر أو في طواف الوداع، وأما طوافه ماشيا فكان في طواف القدوم كما يفيده حديث جابر الطويل. قال الشيخ الدهلوي: إنما طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم راكبا لكثرة ازدحام الناس وسؤالهم عنه صلى الله عليه وسلم الأحكام، وكانت ناقته محفوظة من الروث والبول فيه، وأما الطواف راكبا لغيره صلى الله عليه وسلم فجائز أيضا، والأفضل المشي انتهى. وقال الحافظ: حمل البخاري سبب طوافه ﷺ راكبا على أنه كان عن شكوى (حيث أدخل حديث ابن عباس في باب المريض يطوف راكبا) وأشار بذلك إلى ما أخرجه أبو داود (وأحمد) من حديث ابن عباس أيضا بلفظ «قدم النبي ﷺ مكة وهو يشتكي فطاف على راحلته» ووقع في حديث جابر عند مسلم أن النبي ﷺ طاف راكبا ليراه الناس وليسألوه، فيحتمل أن يكون فعل ذلك للأمرين وحينئذ لا دلالة فيه على جواز الطواف راكبا لغير عذر، وكلام الفقهاء يقتضي الجواز إلا أن المشي أولى والركوب مكروه تنزيها، قال: والذي يترجح المنع، لأن طوافه ﷺ وكذا أم سلمة كان قبل أن يحوط المسجد، فإذا حوط امتنع داخله، إذ لا يؤمن التلويث فلا يجوز بعد التحويط بخلاف ما قبله، فإنه كان لا يحرم التلويث كما في السعي، قال: وأما طواف النبي ﷺ راكبا فللحاجة إلى أخذ المناسك عنه، ولذلك عده بعض من جمع خصائصه فيها، واحتمل أيضا أن تكون راحلته عصمت من التلويث حينئذ كرامة له، فلا يقاس غيره عليه، وأبعد من استدل به على طهارة بول البعير وبعره ـ انتهى. وسيأتي الكلام في هذا في شرح حديث أم سلمة

يستلم الركن

فى الفصل الثالث. قال ابن قدامة فى المغنى (ج ٣: ص ٣٩٧): لا نعلم بين أهل العلم خلافا فى صحة طواف الراكب إذا كان له عذر، فإن ابن عباس روى أنه ﷺ طاف فى حجة الوداع على بعير يستلم الركن بمحجن. وعن أم سلمة قالت: شكوت - الحديث، متفق عليهما، وقال جابر: طاف النبى ﷺ على راحلته بالبيت وبين الصفا والمروة ليراه الناس وليشرف عليهم ليسألوه، فإن الناس غشوه. والمحمول كالراكب فيما ذكرناه. قال: فأما الطواف راكبا أو محمولا لغير عذر فمفهوم كلام الخرقى أنه لا يجزئ وهو إحدى الروايات عن أحمد لأن النبى ﷺ قال الطواف بالبيت صلاة. والثانية: يجزئه ويجبره بدم وهو قول مالك، وبه قال أبو حنيفة إلا أنه قال: يعيد ما كان بمكة، فإن رجع جبره بدم، لأنه ترك صفة واجبة فى ركن الحج. والثالثة: يجزئه ولا شئ عليه، اختارها أبو بكر، وهى مذهب الشافعى وابن المنذر، لأن النبى ﷺ طاف راكبا. قال ابن المنذر: لا قول لأحد مع فعل النبى ﷺ، ولأن الله تعالى أمر بالطواف مطلقا فكيفما أتى به أجزأه، ولا يجوز تقييد المطلق بغير دليل. ولا خلاف فى أن الطواف راجلا أفضل لأن أصحاب النبى ﷺ طافوا مشيا، والنبى ﷺ فى غير حجة الوداع طاف مشيا، وفى قول أم سلمة: شكوت إلى النبى ﷺ أنى أشتكى فقال «طوفى من وراء الناس وأنت راكبة» دليل على أن الطواف إنما يكون مشيا، وإنما طاف النبى ﷺ راكبا لعذر، فإن ابن عباس روى أن رسول الله ﷺ كثر عليه الناس يقولون: هذا محمد هذا محمد، حتى خرج العواتق من البيوت، وكان رسول الله ﷺ لا يضرب الناس بين يديه، فلما كثروا عليه ركب. رواه مسلم. وكذلك فى حديث جابر «فإن الناس غشوه»وروى عن ابن عباس«أن رسول الله ﷺ طاف راكبا لشكاة به» وبهذا يعتذر من منع الطواف راكبا عن طواف النبى ﷺ، والحديث الأول (يعنى حديث ابن عباس الأول) أثبت قال: فعلى هذا يكون كثرة الناس وشدة الزحام عذرا، ويحتمل أن يكون النبى ﷺ قصد تعليم مناسكهم فلم يتمكن منه إلا بالركوب والله أعلم - انتهى. وقال النووى فى شرح المهذب: قال أصحابنا: الأفضل أن يطوف ماشيا ولا يركب إلا لعذر مرض أو نحوه أو ما كان ممن يحتاج الناس إلى ظهوره ليستفتى ويقتدى بفعله، فإن طاف بلا عذر جاز بلا كراهة لكنه خالف الأولى، كذا قاله جمهور أصحابنا، وكذا نقله الرافعى عن الأصحاب. وقال إمام الحرمين: فى القلب من إدخال البهيمة التى لا يؤمن تلويثها المسجد شئ، فإن أمكن الاستيثاق فذلك، وإلا فإدخالها المسجد مكروه، هذا كلام الرافعى. وجزم جماعة من أصحابنا بكراهة الطواف راكبا من غير عذر، والمرأة والرجل فى الركوب سواء فيما ذكرناه. قال الماوردى: وحكم طواف المحمول على أكتاف الرجال كالراكب فيما ذكرناه. قال: وإذا كان معذورا فطوافه محمولا أولى منه راكبا صيانة للمسجد من الدابة، قال: وركوب الإبل أيسر حالا من ركوب البغال والحمير (يستلم الركن

بمحجن. متفق عليه.

٢٥٩٤ ـ (١٠) وعنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم طاف بالبيت على بعير، كلما أتى على الركن أشار إليه بشئ فى يده، وكبر. رواه البخارى.

٢٥٩٥ ـ (١١) وعن أبى الطفيل، قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم

بمحجن) بكسر الميم وسكون المهملة وفتح الجيم بعدها نون هو عصا محنية الرأس، والحجن الاعوجاج، وبذلك سمى المحجون، والمعنى أنه يؤمئ بعصاه إلى الركن حتى يصيبه. قال ابن التين: هذا يدل على قربه من البيت لكن من طاف راكبا يستحب له أن يبعد إن خاف أن يؤذى أحدا، فيحمل فعله ﷺ على الأمن من ذلك ـ انتهى. ويحتمل أن يكون فى حال استلامه قريبا حيث أمن ذلك وأن يكون فى حال إشارته بعيدا حيث خاف ذلك. وزاد مسلم من حديث أبى الطفيل كما سيأتى «ويقبل المحجن» وله من حديث ابن عمر أنه استلم الحجر بيده ثم قبل يده ورفع ذلك، ولسعيد بن منصور من طريق عطاء قال: رأيت أبا سعيد وأبا هريرة وابن عمر وجابرا إذا استلموا الحجر قبلوا أيديهم. قيل: وابن عباس؟ قال: وابن عباس. أحسبه قال كثيرا. وبهذا قال الجمهور أن السنة أن يستلم الركن ويقبل يده، فإن لم يستطع أن يستلمه بيده استلمه بشئ فى يده وقبل ذلك الشئ، فإن لم يستطع أشار إليه واكتفى بذلك، وعن مالك فى رواية «لا يقبل يده» وكذا قال القاسم بن محمد بن أبى بكر، وفى رواية عند المالكية يضع يده على فمه من غير تقبيل، كذا فى الفتح (متفق عليه) وأخرجه أيضا أحمد وأبو داود والنسائى وابن ماجه.

٢٥٩٤ ـ قوله (طاف بالبيت على بعير) قال الطبرى بعد ذكر الأحاديث التى تدل على إباحة الطواف على الراحلة: هذه الأحاديث تدل على جواز الركوب فى الطواف، وخصه مالك بالضرورة استدلالا بحديث ابن عباس عند أحمد وأبى داود «أن النبى ﷺ قدم مكة وهو يشتكى وطاف على راحلته» وبقوله فى حديث جابر «ليراه الناس وليشرف عليهم» واختاره الشافعى مطلقا مع كراهية، وعند مالك وأبى حنيفة إن قرب أعاد وإن بعد فعليه دم (كلما أتى على الركن) أى الحجر الأسود (أشار إليه بشئ) المراد بالشئ المحجن الذى تقدم فى الرواية الماضية. قال القارى: وفيه إشارة إلى أن الركن اليمانى لا يشار إليه عند العجز عن الاستلام كما هو الصحيح من مذهبنا (فى يده) كذا فى المشكاة، وهكذا نقله الطبرى فى القرى والمجد فى المنتق، وفى البخارى «عنده» بدل «فى يده» (وكبر) أى قال: الله أكبر، وفيه استحباب التكبير عند الركن الأسود فى كل طوفة (رواه البخارى) وأخرجه أيضا أحمد (ج ١ : ص ٢٦٤) والترمذى والدارمى وغيرهم.

٢٥٩٥ ـ قوله (وعن أبى الطفيل) هو عامر بن واثلة بن عبد الله بن عمرو بن جحش الكنانى الليثى أبو الطفيل،

يطوف بالبيت، ويستلم الركن بمحجن معه، ويقبل المحجن. رواه مسلم.

٢٥٩٦ - (١٢) وعن عائشة، قالت: خرجنا مع النبي ﷺ لا نذكر إلا الحج، فلما كنا بسرف

ويقال اسمه عمرو، والأول أصح وهو بكنيته أشهر، وقال المصنف: غلبت عليه كنيته. ولد عام أحد، أدرك من حياة النبي ﷺ ثمان سنين، وكان يسكن الكوفة ثم انتقل إلى مكة، روى عن النبي ﷺ وعن أبي بكر وعمر وعلي وغيرهم من الصحابة والتابعين، وكان من أصحاب علي المحبين له وشهد مع مشاهده كلها، وكان ثقة مأمونا يعترف بفضل أبي بكر وعمر وغيرهما إلا أنه كان يقدم عليا، وقال ابن سعد: كان أبو الطفيل ثقة في الحديث متشيعا، وعمر إلى أن مات سنة عشر ومائة على الصحيح. وهو آخر من مات من الصحابة، قاله مسلم وغيره (يطوف بالبيت) أي راكبا (ويقبل المحجن) أي بدل الحجر للماشي، قال الأمير اليماني في السبل: الحديث دال على أنه يجزئ عن استلامه باليد استلامه بآلة ويقبل الآلة كالمحجن والعصا وكذلك إذا استلمه بيده قبل يده، فقد روى الشافعي أنه قال ابن جريج لعطاء: هل رأيت أحدا من أصحاب رسول الله ﷺ إذا استلموا قبلوا أيديهم؟ قال: نعم؛ رأيت جابر بن عبد الله وابن عمر وأبا سعيد وأبا هريرة إذا استلموا قبلوا أيديهم، فإن لم يمكن استلامه لأجل الزحمة قام حياله ورفع يديه وكبر لما روى أن النبي ﷺ قال: يا عمر إنك رجل قوي لا تزاحم على الحجر فتؤذي الضعفاء، إن وجدت خلوة فاستلمه وإلا فاستقبله وهلل وكبر، رواه أحمد والأزرقي، وإذا أشار بيده فلا يقبلها لأنه لا يقبل إلا الحجر أو ما مس الحجر - انتهى (رواه مسلم) وأخرجه أيضا أحمد (ج ٥: ص ٤٥٤) وأبو داود وابن ماجه.

٢٥٩٦ - قوله (لا نذكر) قال القاري: أي في تلبيتنا أو في محاورتنا، وقال بعضهم أي لا نقصد (إلا الحج) فإنه الأصل المطلوب، وأما العمرة فإنها أمر مندوب، فلا يلزم من عدم ذكرها في اللفظ عدم وجودها في النية. وقال أيضا: هذا الحديث بظاهره ينافي قولها السابق «ولم أهلل إلا بعمرة» إلا أن يقال: قولها «لا نذكر إلا الحج» أي ما كان قصدنا الأصلي من هذا السفر إلا الحج بأحد أنواعه من القران والتمتع والإفراد، فمنا من أفرد ومنا من قرن ومنا من تمتع وإني قصدت التمتع فاعتمرت، ثم لما حصل لي عذر الحيض واستمر إلى يوم عرفة ووقت وقوف الحج أمرني أن أرفضها وأفعل جميع أفعال الحج إلا الطواف، وكذلك السعي إذ لا يصح إلا بعد الطواف - انتهى. وقال السندي: أرادت (عائشة رضي الله عنها) بهذا أن المقصود الأصلي من الخروج ما كان إلا الحج، وما وقع الخروج إلا لأجله، ومن اعتمر فعمرته كانت تابعة للحج فلا يخالف ما سبق أنها كانت معتمرة وكان في الصحابة رجال معتمرون، ويحتمل أنها حكاية عن غالب من كان معه ﷺ من الصحابة في ذلك السفر - انتهى. وتقدم شيء من الكلام في هذا في شرح حديث عائشة في باب الإحرام والتلبية (بسرف) بفتح المهملة وكسر الراء بعدها فاء موضع قريب من مكة بينهما نحو من عشرة أميال، وهو ممنوع من الصرف

طمثت ، فدخل النبي ﷺ وأنا أبكي ، فقال: لعلك نفست ؟ قلت : نعم . قال: فإن ذلك شئ كتبه الله على بنات آدم ، فافعلي ما يفعل الحاج ، غير أن لا تطوفي بالبيت حتى تطهري.

وقد يصرف ، قاله الحافظ . وقال النووي : هو ما بين مكة والمدينة بقرب مكة على أميال منها ، قيل ستة ، وقيل سبعة ، وقيل تسعة ، وقيل عشرة ، وقيل اثنى عشر ميلا - انتهى . وفيه قبر ميمونة زوج النبي ﷺ ، وقد اتفق التزوج والبناء بها وموتها في هذا الموضع (طمثت) قال النووي : هو بفتح الطاء وكسر الميم أي حضت ، يقال حاضت المرأة وتحيضت وطمثت وعركت - بفتح الراء - ونفست وضحكت وأعصرت وأكبرت ، كله بمعنى واحد ، والاسم منه الحيض والطمث والعراك والضحك والإكبار والإعصار ، وهي حائض وحائضة في لغة غريبة حكاها الفراء ، وطامث وعارك ومكبر ومعصر - انتهى (وأنا أبكي) أي ظنا مني أن الحيض يمنع الحج (لعلك نفست) بفتح النون وضمها لغتان مشهورتان ، الفتح أفصح ، والفاء مكسورة فيهما ، أي حضت ، وأما النفاس الذي هو الولادة فيقال فيه نفست - بالضم - لا غير ، ذكره النووي (فإن ذلك) بكسر الكاف أي نفاسك بمعنى حيضك (كتبه الله) أي قدره الله (على بنات آدم) قال القاري : فيه تسلية لها ، إذ البلية إذا عمت طابت - انتهى . وقال النووي : هذا تسلية لها وتخفيف لهمها ، ومعناه أنك لست مختصة به ، بل كل بنات آدم يكون منهن هذا كما يكون منهن ومن الرجال البول والغائط . واستدل البخاري في صحيحه في كتاب الحيض بعموم هذا اللفظ على أن الحيض كان في جميع بنات آدم ، وأنكر به على من قال إن الحيض أول ما أرسل ووقع في بني إسرائيل . قال الحافظ : وكأنه يشير إلى ما أخرجه عبد الرزاق عن ابن مسعود بإسناد صحيح قال : كان الرجال والنساء في بني إسرائيل يصلون جميعا فكانت المرأة تتشوف للرجل ، فألقى الله عليهن الحيض ومنعهن المساجد ، وعنده عن عائشة نحوه ، قال الداودي ليس بينهما مخالفة ، فإن نساء بني إسرائيل من بنات آدم فعلى هذا فقوله «بنات آدم» عام أريد به الخصوص . قلت (قائله الحافظ) : ويمكن أن يجمع بينهما مع القول بالتعميم بأن الذي أرسل على نساء بني إسرائيل طول مكثه بهن عقوبة لهن لا ابتداء وجوده ، وقد روى الطبري وغيره عن ابن عباس وغيره أن قوله تعالى في قصة إبراهيم ﴿وامرأته قائمة فضحكت - ١١ : ٧١﴾ أي حاضت ، والقصة متقدمة على بني إسرائيل بلاريب ، وروى الحاكم وابن المنذر بإسناد صحيح عن ابن عباس : أن ابتداء الحيض كان على حواء بعد أن أهبطت من الجنة ، وإذا كان كذلك فبنات آدم بناتها - انتهى (غير أن لا تطوفي بالبيت) قال الطيبي : استثناء من المفعول به ولا زائدة (حتى تطهري) أي بانقطاع الدم والاغتسال ، وهو بفتح التاء والطاء المهملة وتشديد الهاء أيضا ، وهو على حذف إحدى التائين وأصله تتطهري والمراد بالطهارة الغسل كما وقع في رواية لمسلم حتى تغتسلي ، وفي الحديث دليل على أن الحائض والنفساء والمحدث والجنب يصح منهم جميع أفعال الحج وأقواله وهيئاته إلا الطواف وركعتيه ، فيصح الوقوف بعرفات وغيره ،

متفق عليه.

٢٥٩٧ ـ (١٣) وعن أبي هريرة، قال: بعثني أبو بكر في الحجة التي أمره النبي ﷺ عليها قبل حجة الوداع، يوم النحر في رهط، أمره أن يؤذن في الناس: ألا

وكذلك الأفعال المشروعة في الحج تشرع للحائض وغيرها. وفيه دليل على أن الطواف لا يصح من الحائض، وهذا مجمع عليه. وأما السعي فكالطواف إذ لا يصح إلا بعد الطواف. قال الشوكاني: الحديث ظاهر في نهي الحائض عن الطواف حتى ينقطع دمها وتغتسل والنهي يقتضي الفساد المرادف للبطلان فيكون طواف الحائض باطلا، وهو قول الجمهور ـ انتهى. وقد تقدم الكلام في اشتراط الطهارة للطواف في شرح حديث عروة عن عائشة ثالث أحاديث هذا الباب (متفق عليه) وأخرجه أيضا أحمد والنسائي وابن ماجه والبيهقي.

٢٥٩٧ ـ قوله (بعثني) أي أرسلني (أبو بكر) الصديق، قال الطحاوي في مشكل الآثار: هذا مشكل لأن الأخبار في هذه القصة تدل على أن النبي ﷺ كان بعث أبا بكر بذلك، ثم أتبعه عليا فأمره أن يؤذن فكيف يبعث أبو بكر أبا هريرة ومن معه بالتأذين مع صرف الأمر عنه في ذلك إلى علي؟ ثم أجاب بماحاصله أن أبا بكر كان الأمير على الناس في تلك الحجة بلا خلاف، وكان علي هو المأمور بالتأذين بذلك، وكأن عليا لم يطق التأذين بذلك وحده، واحتاج إلى من يعينه على ذلك، فأرسل معه أبو بكر أبا هريرة وغيره ليساعدوه على ذلك، ثم ساق من طريق المحرز بن أبي هريرة عن أبيه قال: كنت مع علي حين بعثه النبي ﷺ ببراءة إلى أهل مكة فكنت أنادي معه بذلك حتى يصحل صوتي وكان هو ينادي قبلي حتى يعيى، وأخرجه أحمد أيضا وغيره من طريق محرز بن أبي هريرة، فالحاصل أن مباشرة أبي هريرة لذلك كانت بأمر أبي بكر وكان ينادي بما يلقيه إليه علي مما أمر بتبليغه، كذا في الفتح (في الحجة التي أمره النبي ﷺ) بتشديد الميم أي جعله أميرا على قافلة الحج في السنة التاسعة من الهجرة (عليها) متعلق بأمره أي على الحجة (قبل حجة الوداع) أي بسنة. قال ابن القيم: يستنبط منه أنها كانت سنة تسع لأن حجة الوداع كانت سنة عشر اتفاقا، وذكر ابن إسحاق أن خروج أبي بكر كان في ذي القعدة. وذكر الواقدي أنه خرج في تلك الحجة مع أبي بكر ثلاث مائة من الصحابة، وبعث معه رسول الله ﷺ عشرين بدنة. قال الحافظ: وقد وقفت ممن سمي ممن كان مع أبي بكر في تلك الحجة على أسماء جماعة منهم سعد بن أبي وقاص وجابر بن عبد الله فيما أخرجه الطبري (يوم النحر) ظرف بعث (في رهط) أي في جملة رهط أو مع رهط، والرهط ـ بسكون الهاء ويحرك ـ عدد يجمع من الثلاثة إلى العشرة أو ما دون العشرة وما فيهم امرأة، ولا واحد له من لفظه (أمره) بالتخفيف (أن يؤذن) بالتشديد، والمراد بالتأذين الإعلام، وهو اقتباس من قوله تعالى: ﴿وأذان من الله ورسوله ـ ٩ : ٣﴾ أي إعلام. قال الطيبي: والضمير راجع إلى الرهط، والإفراد باعتبار اللفظ، ويجوز أن يكون لأبي هريرة على الالتفات. قال القاري: أو على التجريد أو التقدير «أمر أحد الرهط أن ينادي» (ألا)

لا يحج بعد العام مشرك، ولا يطوفن بالبيت عريان. متفق عليه.

﴿ الفصل الثاني ﴾

٢٥٩٨ ـ (١٤) عن المهاجر المكي،

للتنبيه (لا يحج) بضم الجيم، نهي أو نفي معناه نهي، ويفتح، ويكسر على أنه نهي ويؤيده رواية «لا يحججن» قاله القاري. وفي رواية «أن لا يحج» قال الحافظ: كذا للأكثر، وللكشميهني «ألا لا يحج» بأداة الاستفتاح قبل حرف النهي، وللبخاري في التفسير «أن لا يحجن» وهو يعين ذلك للنهي (بعد العام) أي بعد هذه السنة. وقال الحافظ: أي بعد الزمان الذي وقع فيه الإعلام بذلك (مشرك) أي كافر. قال الحافظ: هو منتزع من قوله تعالى: ﴿فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا ـ ٩: ٢٨﴾ والآية صريحة في منعهم دخول المسجد الحرام ولو لم يقصدوا الحج ولكن لما كان الحج هو المقصود الأعظم صرح لهم بالمنع منه فيكون ما وراءه أولى بالمنع، والمراد بالمسجد الحرام هنا الحرم كله. قال النووي: فلا يمكن مشرك من دخول الحرم بحال حتى لو جاء في رسالة أو أمر مهم لا يمكن من الدخول بل يخرج إليه من يقضي الأمر المتعلق به، ولو دخل خفية ومرض ومات نبش وأخرج من الحرم ـ انتهى. وقال العيني: وكذلك لا يمكن أهل الذمة من الإقامة بعد ذلك بقوله ﷺ: أخرجوا اليهود والنصارى من جزيرة العرب. قاله في مرض موته ﷺ (ولا يطوفن بالبيت عريان) أي مطلقاً في جميع الأيام غير مقيد بعام دون عام لقوله تعالى: ﴿يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد ـ ٧: ٣١﴾ وصح عن ابن عباس أنه نزل رداً لما كانوا يفعلونه من الطواف بالبيت مع العري، يعني زعماً منهم أنهم لا يعبدون ربهم في ثياب أذنبوا فيها. قال الحافظ: ذكر ابن إسحاق في سبب هذا الحديث أن قريشاً ابتدعت قبل الفيل أو بعده أن لا يطوف بالبيت أحد ممن يقدم عليهم من غيرهم أول ما يطوف إلا في ثياب أحدهم، فإن لم يجد طاف عرياناً، فإن خالف وطاف بثيابه ألقاها إذا فرغ ثم لم ينتفع بها، فجاء الإسلام فهدم ذلك كله. وفي الحديث حجة لاشتراط ستر العورة في الطواف كما يشترط في الصلاة والمخالف في ذلك الحنفية، قالوا ستر العورة في الطواف ليس بشرط فمن طاف عرياناً أعاد ما دام بمكة، فإن خرج لزمه دم. قلت: قد اختلف هل ستر العورة شرط لصحة الطواف أولا؟ فذهب الجمهور إلى أنه شرط، وذهبت الحنفية إلى أنه ليس بشرط، فمن طاف عرياناً أعاد ما دام بمكة، فإن خرج لزمه دم، فهم ينكرون الاشتراط دون الوجوب، قالوا: وهو مدلول الحديث. (متفق عليه) أخرجه البخاري في أوائل الصلاة، وفي الحج، وفي تفسير سورة براءة، ومسلم في الحج، وأخرجه أيضاً النسائي والبيهقي.

٢٥٩٨ ـ قوله (عن المهاجر المكي) هو مهاجر بن عكرمة بن عبد الرحمن بن الحارث القرشي المخزومي. قال

قال: سئل جابر عن الرجل يرى البيت يرفع يديه؟ فقال: قد حججنا مع النبي ﷺ فلم نكن نفعله.

الحافظ فی تهذيب التهذيب: روى عن جابر وابن عمه عبد الله بن أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث والزهری وهو من أقرانه، وعنه أبو قزعة سويد بن حجير الباهلي ويحيي بن أبي كثير، ذكره ابن حبان فی الثقات. قلت: قال أبو حاتم فی العلل: لا أعلم أحدا روى عن المهاجر بن عكرمة غير يحيي بن أبي كثير، والمهاجر ليس بالمشهور ـ انتهى. وقال فی التقريب: إنه مقبول. قلت: ذكره البخاری فی تاريخه (ج ٤ : ص ٣٨٠) وابن أبي حاتم فی الجرح والتعديل (ج ٤/١/ ٢٢٠) ولم يذكرا فيه جرحا ولا تعديلا (عن الرجل يرى البيت) أی الرجل الذی يرى البيت (يرفع يديه) أی هو مشروع أم لا؟ وهذا لفظ أبي‌داود، وفی رواية الترمذی «أيرفع الرجل يديه إذا رأى البيت؟» (فلم نكن نفعله) أی رفع اليدين عند رويته فی الدعاء، وهذا لفظ النسائی. وعند أبي داود «فلم يكن يفعله» وللترمذی «أفكنا نفعله» والهمزة للإنكار، والحديث يدل على عدم رفع اليد فی الدعاء عند رؤية البيت، وقد ورد ما يدل على استحباب ذلك فروى الشافعی عن ابن جريج أن النبي ﷺ كان إذا رأى البيت رفع يديه وقال: اللهم زد هذا البيت تشريفا وتعظيما وتكريما ومهابة، وزد من شرفه وكرمه ممن حجه أو اعتمره تشريفا وتكريما وتعظيما وبرا. وهذا مرسل معضل فيما بين ابن جريج والنبي ﷺ، وفی إسناده سعيد ابن سالم القداح وفيه مقال. وروى البيهقی عن مكحول، قال: كان النبي ﷺ إذا دخل مكة فرأى البيت رفع يديه وكبر وقال: اللهم أنت السلام ومنك السلام، فحينا ربنا بالسلام، اللهم زد هذا البيت تشريفا وتعظيما، إلخ. وهذا مرسل. وروى البيهقی أيضا من طريق الشافعی عن سعيد بن سالم عن ابن جريج قال: حدثت عن مقسم مولى عبد الله بن الحارث عن ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال ترفع الأيدی فی الصلاة، وإذا رأى البيت، وعلى الصفا والمروة ـ الحديث. قال البيهقی: هو منقطع، لم يسمعه ابن جريج من مقسم ورواه محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس وعن نافع عن ابن عمر مرة موقوفا عليهما ومرة مرفوعا إلى النبي ﷺ. وابن أبي ليلى هذا غير قوی فی الحديث وقد اختلف العلماء فی ذلك كما اختلفت الروايات. فذهب أبو حنيفة ومالك إلى عدم الرفع. قال فی اللباب وشرحه للقاری: ولا يرفع يديه عند رؤية البيت ولو حال دعائه لعدم ذكره فی المشاهير من كتب الأصحاب كالقدوری والهداية والكافی والبدائع، بل قال السروجی: المذهب تركه. وكلام الطحاوی فی شرح معانی الآثار صريح أنه يكره الرفع عند أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد، وقيل يرفع. ونقل عن جابر رضی الله عنه أن ذلك من فعل اليهود، وسماه البصروی مستحبا إلخ. وقال فی غنية الناسك: استحب المحققون من أهل المذهب للقادم رفع اليدين عند رؤية البيت للدعاء، منهم الكرمانی والبصروی وابن الهمام وعلى القاری وهو مذهب الشافعی وأحمد ـ انتهى. واحتج لمن ذهب إلى كراهة الرفع وعدم مشروعيته بحديث جابر، وهو حديث حسن وقال سفيان الثوری وابن المبارك وأحمد وإسحاق: يرفع

....

يديه. قال ابن المنذر: وبه أقول. قال النووي: وهو مذهبنا. وقال الشافعي بعد أن أورد حديث ابن جريج: ليس في رفع اليدين عند رؤية البيت شئ فلا أكرهه ولا أستحبه. قال البيهقي: وكأنه لم يعتمد على الحديث لانقطاعه. قال ابن قدامة (ج ٣: ص ٣٦٩): ويستحب رفع اليدين عند رؤية البيت، روى ذلك عن ابن عمر وابن عباس، وبه قال الثوري وابن المبارك والشافعي وإسحاق بن راهويه، وكان مالك لا يرى رفع اليدين لما روى عن المهاجر المكي، قال سئل جابر بن عبد الله فذكر حديث الباب ثم قال: ولنا ما روى أبو بكر بن المنذر عن النبي ﷺ أنه قال: لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن: افتتاح الصلاة واستقبال البيت ـ الحديث. قال ابن قدامة: وهذا من قول النبي ﷺ وذاك من قول جابر، وخبره عن ظنه وفعله، وقد خالفه ابن عمر وابن عباس، ولأن الدعاء مستحب عند رؤية البيت، وقد أمر برفع اليدين عند الدعاء ـ انتهى. وقال النووي في شرح المهذب: قال أصحابنا رواية المثبت للرفع أولى، لأن معه زيادة علم، وقال البيهقي رواية غير جابر في إثبات الرفع مع إرسالها أشهر عند أهل العلم من حديث مهاجر وله شواهد، وإن كانت مرسلة. والقول في مثل هذا قول من رأى وأثبت. وقال الخطابي في المعالم: قد اختلف الناس في هذا فكان ممن يرفع يديه إذا رأى البيت سفيان الثوري وابن المبارك وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، وضعف هؤلاء حديث جابر لأن مهاجرا راويه عندهم مجهول، وذهبوا إلى حديث ابن عباس عن النبي ﷺ قال: ترفع الأيدي في سبعة مواطن، إلخ. وروى عن ابن عمر أنه كان يرفع اليدين عند رؤية البيت، وعن ابن عباس مثل ذلك ـ انتهى. قلت: قد تقدم أن مهاجرا المكي وثقه ابن حبان، وقال الحافظ: إنه مقبول، فحديث جابر على الأقل حسن. وأما حديث ابن عباس في رفع الأيدي في سبعة مواطن ففي سنده محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى وهو سيئ الحفظ. قال الشوكاني: ليس في الباب ما يدل على مشروعية رفع اليدين عند رؤية البيت، وهو حكم شرعي لا يثبت إلا بالدليل. وأما الدعاء عند رؤية البيت فقد رويت فيه أخبار وآثار، منها ما أخرجه ابن المغلس أن عمر كان إذا نظر إلى البيت قال: اللهم أنت السلام ومنك السلام فحينا ربنا بالسلام. ورواه سعيد بن منصور في السنن عن ابن عيينة عن يحيي بن سعيد ولم يذكر عمر، ورواه الحاكم عن عمر أيضا. وكذلك رواه البيهقي عنه ـ انتهى. تنبيه: قال الطبري: وأول موضع يقع فيه بصره على البيت رأس الردم لمن يأتي من أعلى مكة، وقد كان ذلك فأما اليوم فقد سد بالأبنية. وقال ابن جاسر: والدعاء المذكور يتوله إذا عاين البيت لا عند وصوله للمحل الذى كان يرى منه البيت قبل ارتفاع الابنية وهو المسمى أولا برأس الردم والآن يسمى بالمدعى. قال شيخ الإسلام: ولم يكن قديما بمكة بناء يعلو على البيت ولا كان فوق الصفا والمروة والمشعر الحرام بناء ولا كان بمنى بناء ولا بعرفات مسجد ولا عند الجمرات مسجد، بل كل هذه محدثة بعد الخلفاء الراشدين، ومنها ما أحدث بعد الدولة الأموية، فكان البيت يرى قبل دخول المسجد، فمن رأى البيت قبل دخول المسجد فعل ذلك أى الرفع

رواه الترمذي، وأبو داود.

٢٥٩٩ - (١٥) وعن أبي هريرة، قال: أقبل رسول الله ﷺ فدخل مكة، فأقبل إلى الحجر فاستلمه، ثم طاف بالبيت، ثم أتى الصفا فعلاه حتى ينظر إلى البيت، فرفع يديه فجعل يذكر الله ما شاء ويدعو. رواه أبو داود.

٢٦٠٠ - (١٦) وعن ابن عباس، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الطواف حول البيت

والدعاء، وقد استحب ذلك من استحبه عند رؤيته البيت، ولو كان بعد دخول المسجد - انتهى (رواه الترمذي وأبو داود) وأخرجه أيضا النسائي والبيهقي (ج ٥: ص ٧٣) وهو حديث حسن كما عرفت.

٢٥٩٩ - قوله (أقبل رسول الله ﷺ) أي توجه من المدينة (فدخل مكة) قال القاري: أي للحج أو للعمرة، والظاهر أن المراد يوم فتح مكة كما يدل عليه حديث أبي هريرة الطويل عند مسلم في باب فتح مكة (فأقبل إلى الحجر) أي توجه إلى الحجر الأسود، أو إلى بمعنى على (فاستلمه) أي باللمس والتقبيل (ثم طاف بالبيت) أي سبعة أشواط (ثم أتى الصفا) أي بعد ركعتي الطواف (فعلاه) أي صعده (حتى ينظر إلى البيت) وفي أبي داود «حيث ينظر إلى البيت» وفي حديث جابر الطويل المتقدم «فرقى عليه حتى رأى البيت، وأنه فعل في المروة مثل ذلك» قال القاري: وهذا كان في الصفا باعتبار ذلك الزمن، وأما الآن فالبيت يرى من باب الصفا قبل رقيه لما حدث من ارتفاع الأرض ثمه حتى اندفن كثير من درج الصفا. وقيل بوجوب الرقي مطلقا. وأما الرقي الآن في المروة فلا يمكن كما أن رؤية البيت منها لا تمكن لكن بصدر العقد المشرف عليها دكة فيستحب رقيها عملا بالوارد ما أمكن (فرفع يديه) أي للدعاء على الصفا لا لرؤية البيت لما سبق، وأما ما يفعله العوام من رفع اليدين مع التكبير على هيأة رفعهما في الصلاة فلا أصل له (فجعل يذكر الله ماشاء) أي من التكبير والتهليل والتحميد والتوحيد (ويدعو) أي بما شاء. قال القاري: وفيه إشارة إلى المختار عند محمد أن لا تعيين في دعوات المناسك لأنه يورث خشوع الناسك. وقال ابن الهمام: لأن توقيتها يذهب بالرقة لأنه يصير كمن يكرر محفوظه وإن تبرك بالمأثور فحسن - انتهى. وقوله «يذكر الله ما شاء ويدعو» كذا في جميع النسخ، وفي أبي داود «يذكر الله ما شاء أن يذكره ويدعوه» وفي الحديث الابتداء بالطواف في أول دخول مكة سواء كان محرما بحج أو بعمرة أو غير محرم، وكان النبي ﷺ دخلها في هذا اليوم، وهو يوم الفتح غير محرم بإجماع المسلمين وكان على رأسه المغفر. والأحاديث متظاهرة على ذلك، والإجماع منعقد عليه، قاله النووي. وفيه أيضا رفع اليدين للدعاء على الصفا عند رؤية البيت (رواه أبو داود) قال المنذري: وأخرجه مسلم بنحوه في الحديث الطويل في الفتح يعني فتح مكة.

٢٦٠٠ - قوله (الطواف حول البيت) أي الدوران حول الكعبة. وقوله «حول البيت» احتراز من الطواف

مثل الصلاة ، إلا أنكم تتكلمون فيه ، فمن تكلم فيه فلا يتكلم إلا بخير .

بين الصفا والمروة (مثل الصلاة) بالرفع على الخبرية ، وجوز النصب أى نحوها ، وفى رواية «الطواف بالبيت صلاة» أى مثلها فى عدة من الأحكام كستر العورة والطهارة ، وقيل أى مثلها فى الثواب أو فى التعليق بالبيت (إلا أنكم تتكلمون فيه) أى يجوز لكم الكلام فى الطواف بخلاف الصلاة. وقال القارى : أى تعتادون الكلام فيه. قال الطيبي : يجوز أن يكون الاستثناء متصلا أى الطواف كالصلاة فى الشرائط التى هى الطهارة وغيرها إلا فى التكلم ، ويجوز كونه منقطعا أى الطواف مثل الصلاة لكن رخص لكم فى التكلم فيه . وقال القارى : الاستثناء إما متصل أى مثلها فى كل معتبر فيها وجودا وعدما إلا التكلم يعنى وما فى معناه من المنافيات من الأكل والشرب وسائر الأفعال الكثيرة ، وإما منقطع أى لكن رخص لكم فى الكلام . وفى العدول عن قوله «إلا الكلام» نكتة لطيفة لا تخفى ، ويعلم من فعله عليه الصلاة والسلام عدم شرطية الاستقبال ،وليس لأصل الطواف وقت مشروط وبقى بقية شروط الصلاة من الطهارة الحكمية والحقيقية وستر العورة ، فهى معتبرة عند الشافعى كالصلاة وواجبات عندنا. لأنه لا يلزم من مثل الشئ أن يكون مشاركا له فى كل شئ على الحقيقة مع أن الحديث من الآحاد ، وهو ظنى لا يثبت به الفرضية ـ انتهى . وقال المناوى : استدل به الخطابى على اشتراط الطهارة له. وقول ابن سيد الناس: المشبه لا يعطى قوة المشبه به من كل وجه وقد نبه على الفرق بينهما بحل الكلام فيه، رده المحقق أبو زرعة ، لأن التحقيق أنه صلاة حقيقة إذ الأصل فى الإطلاق الحقيقة وهى حقيقة شرعية ، ويكون لفظ الصلاة مشتركا اشتراكا لفظيا بين المعهودة والطواف ، ولا يرد إباحة الكلام فيه ، لأن كل ما يشترط فى الصلاة يشترط فيه إلا ما يستثنى ، والمشى مستثنى ، إذ لا يصدق اسم الطواف شرعا إلا به . وقال المحب الطبرى : فى قوله ﷺ «الطواف بالبيت صلاة» دليل على أن الطواف يشترط فيه الطهارة والستارة ، وأن حكمه حكم الصلاة إلا فيما وردت فيه الرخصة من الكلام بشرط أن يكون بخير ، ووجهه أنه جعله صلاة أو مثل الصلاة ، ومقتضى ذلك إبطاله بالكلام مطلقا ، فلما رخص فى كلام خاص وجب أن يقتصر عليه ، فلا يلحق به ما عداه تقليلا لمخالفة الدليل وما ورد فى إباحة الكلام مطلقا ، فيحمل على هذا المقيد (فمن تكلم فيه فلا يتكلم إلا بخير) أى من ذكر الله وإفادة علم واستفادته على وجه لا يشوش على الطائفين وقال الطبرى : من الخير المشار إليه فى الحديث أن يسلم الرجل على أخيه ويسأله عن حاله وأهله ويأمر الرجل الرجل بالمعروف وينهاه عن المنكر وأشباه ذلك من تعليم جاهل أو إجابة مسألة ،وهو مع ذلك كله مقبل على الله تعالى فى طوافه ، خاشع بقلبه ، ذاكر بلسانه ، متواضع فى مسألته ، يطلب فضل مولاه ويعتذر إليه ، فمن كان بهذا الوصف رجوت أن يكون ممن قال رسول الله ﷺ : إن الله تبارك وتعالى يباهى بالطائفين . وقال أيضا : واعلم أن التحدث فى الطواف على غير النحو المتقدم خطأ كبير وغفلة عظيمة ، ومن لابس ذلك فقد لابس ما يمقت عليه ، خصوصا إن صدر ممن ينسب

رواه الترمذي، والنسائي، والدارمي، وذكر الترمذي جماعة وقفوه على ابن عباس.

إلى العلم والدين فإنه إذا أنكر على من دونه احتج به فصار فتنة لكل مفتون، ومن آثر محادثة المخلوق في أمر الدنيا والإقبال عليه والإصغاء لحديثه على ذكر خالقه والإقبال عليه وعلى ما هو متلبس به من عبادته فهو غبين الرأي، لأن طوافه بجسده وقلبه لاه ساه قد غلب عليه الخوض فيما لا يعنيه حتى استرسل في عبادته كذلك، فهو إلى الخسران أقرب منه إلى الربح، ومثل هذا خليق بأن يشكوه البيت إلى الله عزوجل وإلى جبريل، ولعل الملائكة تتأذى به، وكثير من الطائفين يتبرمون منه، فعلى الطائف أن يبذل جهده في مجانبة ذلك - انتهى والحديث رواه أحمد من طريق حسن ابن مسلم عن طاوس عن رجل أدرك النبي ﷺ أن النبي ﷺ قال: إنما الطواف صلاة، فإذا طفتم فأقلوا الكلام، ورواه النسائي من هذا الطريق موقوفا، ثم رواه من طريق حنظلة بن أبي سفيان عن طاوس، قال: قال عبد الله بن عمر: أقلوا الكلام في الطواف فإنما أنتم في الصلاة. وقوله «فأقلوا الكلام» أي فلا تكثروا فيه الكلام، وإن كان جائزا، لأن مماثلته للصلاة تقتضي أن لا يتكلم فيه أصلا كما لا يتكلم في الصلاة، فحين أباح الله تعالى فيه الكلام رحمة منه تعالى على العبد فعليه أن يشكر الله عز وجل ولا يكثر فيه الكلام ولا يتكلم إلا بخير أو لضرورة (رواه الترمذي والنسائي والدارمي) واللفظ للترمذي، وأخرجه أيضا الحاكم (ج ١ : ص ٤٥٩) والدارقطني وابن خزيمة وابن حبان والبيهقي وغيرهم، وفي قول المصنف «والنسائي» نظر، فإن الحديث عنده من طريق طاوس موقوف ولم يسم الصحابي كما تقدم (وذكر الترمذي جماعة وقفوه على ابن عباس) قلت: قال الترمذي بعد رواية الحديث من طريق جرير عن عطاء بن السائب عن طاوس عن ابن عباس مرفوعا ما لفظه «وقد روى عن ابن طاوس وغيره عن طاوس عن ابن عباس موقوفا، ولا نعرفه مرفوعا إلا من حديث عطاء بن السائب» - انتهى. قال الحافظ في التلخيص: الحديث رواه الترمذي والحاكم والدارقطني من حديث ابن عباس، وصححه ابن السكن وابن خزيمة وابن حبان. وقال الترمذي: روى مرفوعا وموقوفا، ولا نعرفه مرفوعا إلا من حديث عطاء ومداره على عطاء بن السائب عن طاوس عن ابن عباس. واختلف في رفعه ووقفه ورجح الموقوف النسائي والبيهقي وابن الصلاح والمنذري والنووي، وزاد أن رواية الرفع ضعيفة، وفي إطلاق ذلك نظر، فإن عطاء بن السائب صدوق، وإذا روى عنه الحديث مرفوعا تارة وموقوفا أخرى فالحكم عند هؤلاء الجماعة للرفع، والنووي ممن يعتمد ذلك ويكثر منه، ولا يلتفت إلى تعليل الحديث به إذا كان الرافع ثقة فيجئ على طريقته أن المرفوع صحيح، فإن اعتل عليه بأن عطاء بن السائب اختلط ولا تقبل إلا رواية من رواه عنه قبل اختلاطه، أجيب بأن الحاكم أخرجه من رواية سفيان الثوري عنه، والثوري ممن سمع قبل اختلاطه باتفاق، وإن كان الثوري قد اختلف عليه في وقفه ورفعه، فعلى طريقتهم تقدم رواية الرفع أيضا، والحق أنه

٢٦٠١ ـ (١٧) وعنه، قال: قال رسول الله ﷺ: نزل الحجر الأسود من الجنة، وهو أشد بياضا من اللبن، فسودته خطايا بنى آدم.

من رواية سفيان موقوف، ووهم عليه من رفعه وقد بسط الحافظ الكلام ههنا، من شاء الوقوف فليرجع إلى التلخيص (ص ٤٧).

٢٦٠١ ـ قوله (وهو أشد بياضا من اللبن) جملة حالية (فسودته خطايا بنى آدم) أى صارت ذنوب بنى آدم الذين يمسحون الحجر سببا لسواده، واللفظ المذكور للترمذى، ولأحمد «الحجر الأسود من الجنة، وكان أشد بياضا من الثلج حتى سودته خطايا أهل الشرك» وفى رواية الطبرانى «الحجر الأسود من حجارة الجنة وما فى الأرض من الجنة غيره، وكان أبيض كالمها (مقصورا جمع مهاة وهى البلورة) ولو لا ما مسه من رجس الجاهلية ما مسه ذو عاهة إلا برئ» والحديث محمول على ظاهره إذ لا مانع نقلا ولا عقلا، فالركن الأسود حجر من حجارة الجنة حقيقة، وليس فيه غرابة وبعد واستحالة، والحديث صحيح كما قال الترمذى وغيره، وله شواهد كما ستعرف، وأوله بعض الشراح بإرادة المبالغة فى تعظيم شأن الحجر وتفظيع أمر الخطايا والذنوب، والمعنى أن الحجر لما فيه من الشرف والكرامة واليمن والبركة يشارك جواهر الجنة فكأنه نزل منها. قال القاضى البيضاوى: لعل هذا الحديث جار مجرى التمثيل والمبالغة فى تعظيم شأن الحجر وتفظيع أمر الخطايا والذنوب، والمعنى أن الحجر لما فيه من الشرف والكرامة وما فيه من اليمن والبركة شارك جواهر الجنة فكأنه نزل منها، وأن خطايا بنى آدم تكاد تؤثر فى الجماد فيجعل المبيض منها مسودا فكيف بقلوبهم (يعنى ففيه تخويف وتنبيه، فإن الرجل إذا علم أن الذنب يسود الحجر خاف أن يسود بدنه بشؤم ذنوبه ويذهب نور الإيمان) أو لأنه من حيث أنه مكفر للخطايا محاء للذنوب لما روى عن ابن عمر مرفوعا (كما سيأتى) «إن مسحهما كفارة للخطايا» كأنه من الجنة ومن كثرة تحمله أوزار بنى آدم صار كأنه كان ذا بياض شديد فسودته الخطايا، وقيل: فى هذا الحديث امتحان إيمان الرجل، فإن كان كامل الإيمان يقبل هذا ولا يتردد وإن كان ضعيف الإيمان يتردد والكافر ينكر، وقال التوربشتى: هذا الحديث محتمل أن يراد منه ما دل عليه الظاهر ومحتمل أن يأول على ما يستقيم عليه المعنى من باب الاتساع، ولسنا نرى بحمد الله تعالى خلاف الظواهر فى السنن إلا إذا عارضه من السنن الثوابت ما يحوج إلى التأويل أو وجدنا اللفظ فى كلامهم بين الأمر فى المجاز والاستعارة فسلكنا به ذلك المسلك، وإذ قد عرفنا من أصل الدين بالنصوص الثابتة أن الجنة وما احتوت عليه من الجواهر مباينة لما خلق فى هذه الدار الفانية فى حكم الزوال والفناء وإحاطة الآفات بها، فإن ذلك خلق خلقا محكما غير قابل لشئ من ذلك، وقد وجدنا الحجر أصابه الكسر حتى صار فلقا، وذلك من أقوى أسباب الزوال لم نستبعد فيه مذهب التأويل

....

وذلك بأن نقول: جعل الحجر لما وضع فيه من الأنس والهيبة واليمن والكرامة كالشئ الذى نزل من الجنة وأراد به مشاركته جواهر الجنة فى بعض أوصافها فصار كأنه نزل من الجنة، ومثله قوله ﷺ «العجوة من الجنة» وقد علمنا أنه أراد بذلك مشاركتها ثمار الجنة فى بعض ما جعل فيها من الشفاء والبركة بدعائه ﷺ بذلك فيها ولم يرد ثمار الجنة نفسها للاستحالة التى شاهدنا فيها كاستحالة غيرها من الأطعمة ولخلوها من النعوت والصفات الواردة فى ثمار الجنة، وتأويل قوله «نزل من الجنة» أى الصفات الموهوبة لها كأنها من الجنة. قال الله تعالى: ﴿وأنزلنا الحديد ـ ٥٧ : ٢٥﴾ وقال: ﴿وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج ـ ٣٩ : ٦﴾ لحمل الإنزال على معنى القضاء والقسمة، ومنهم من ذهب فيه إلى معنى الخلق، ومنهم من قال إنه أقام إنزال الأسباب فيها مقام إنزالها نفسها. وأما قوله ﷺ «وهو أشد بياضا من اللبن» فمعناه أن الحجر كان من الصفاء والنورانية على هذا النعت فسودته خطايا بنى آدم، ومعنى هذا القول ـ والله أعلم ـ أن كون بنى آدم خطائين مقتحمين على موارد الهلكات، اقتضى أن يكون الحجر على الشاكلة التى هو عليها من السواد لئلا يتسارع إليهم المقت والعقوبة من الله تعالى، فإن كل من شاهد آية خارقة للعادة ثم بخس بحقها استحق الطرد من الله فأضيف التسويد إلى الخطايا لأنها كانت السبب فى ذلك. ومن الدليل على هذا التأويل قوله ﷺ فى حديث عبد الله بن عمر الآتى «إن الركن والمقام ياقوتتان من ياقوت الجنة، طمس الله نورهما» الحديث. فالذى طمس نورهما هو الله سبحانه وتعالى حكمة بالغة منه فى الشئ الذى ذكرناه. ثم لمعنى آخر وهو كونه أتم فائدة فى حال المكلفين، لأنه إذا عظموه حق تعظيمه من غير مشاهدة آية باهرة صح إيمانهم بالغيب، وذلك من أعلى مقامات أهل الإيمان فيكون من أجدى الأشياء فى محو الخطايا وتمحيص الذنوب، وذلك إحدى المعنيين فى إضافة التسويد إلى الخطايا لاقتضاءها ذلك من طريق الحكمة. وقال بعض الفضولية: إنه لو كان هذا الذى رووه من تسويد خطايا بنى آدم الحجر واقعا لتناقلته الأمم فى عجائب الأخبار، ولقد أجبت عن ذلك فى كتاب المناسك وأعطيت القول حقه فى موضعين منه، ولم أرد ترديد القول ههنا إيثاراً للاختصار ـ انتهى. قلت: لا ملجئ للتأويل الذى ذكره القاضى والتوربشتى بل يحمل الحديث على ظاهره، إذ لا مانع من ذلك عقلا ولا سمعا لاسيما وقد جاء هذا الحديث عند الطبرانى بلفظ يبعد التأويل كما تقدم، قال الشيخ عبد الحق الدهلوى: ولعمرى ما فى الحديث ما يخالف الدليل القاطع الحاكم باستحالته حتى يجب تأويله وصرفه عن ظاهره، أما النزول من الجنة فلا استحالة فيه فإن الجنة فيها جواهر، فيمكن أن الله أنزل منها شيئا إلى الأرض حتى يحمل الإنزال على معنى القضاء والقسمة أو معنى الخلق أو إقامة إنزال الأسباب فيها مقام إنزالها نفسها كما فى قوله تعالى: ﴿وأنزلنا الحديد﴾ ﴿وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج﴾ وأما قولهم إنا قد عرفنا بالنصوص الثابتة أن الجنة وما احتوت عليه من الجواهر مباينة لما خلق فى هذه الدار الفانية فى الخواص (إلى آخر ما قالوا) فنقول: يمكن أن يكون فقدان خواص الجنة لنزوله إلى هذه الدار وسراية أحوالها وأحكامها إليه، ويستأنس له بما يأتى من حديث عبد الله بن عمر

رواه أحمد، والترمذي، وقال: هذا حديث حسن صحيح.

«إن الركن والمقام ياقوتتان من يواقيت الجنة طمس الله نورهما ولو لم يطمس نورهما لأضاء ما بين المشرق والمغرب» وكما قالوا في الجواب عن أقوال الزائغين في كون ما بين قبر النبي ﷺ ومنبره روضة من رياض الجنة، على تقدير كونه محمولا على الحقيقة أنه لو كان من الجنة لما نجوع ونظمأ فيها. وكما في عكس هذه الصورة من صعود بعض الأنبياء في السماء من عدم انحلال قواهم وفساد مزاجهم وتغير أحوالهم كما في الدنيا، فليكن ههنا كذلك، والله على كل شئ قدير. ومثل هذا الكلام في قوله «أشد بياضا فسودته خطايا بني آدم» بأن يكون في ابتداء نزوله أبيض، ثم جعل لذنوب بني آدم ومس أيديهم خاصية وسببية في تسويده. وأما قول بعض الزائغين بأنه لوكان هذا الذي رووه من تسويد خطايا بني آدم الحجر واقعا لتناقلته الأمم في عجائب الأخبار فساقط من درجة الاعتبار، ولا استبعاد فيه، نعم لو قيل: المراد هو الظاهر ولكن يحتمل أن يكون إشارة إلى معنى مناسب لم يستبعد. ثم ذكر الشيخ الدهلوي ما قيل في تأويل الحديث مما سبق في كلام القاضي والتوربشتي، ثم قال: وهذا كله تأويلات وتمحلات من النفس ناشئة من ضيق دائرة الإيمان ومن شرح الله صدره للإيمان ووسع دائرة المعرفة لصدقه ويقول: آمنا به، والله على كل شئ قدير، غايته أن يقال: إن المراد هو الظاهر، ويحتمل ـ والله أعلم ـ أن يكون المراد ما ذكرنا من المعاني المتناسبة فافهم، وبالله التوفيق. تنبيه: قال المحب الطبري: قد اعترض بعض الملحدة فقال: كيف يسود الحجر خطايا أهل الشرك ولا يبيضه توحيد أهل الإيمان؟ والجواب عنه من ثلاثة أوجه **الأول**: ما تضمنه حديث ابن عباس (عند الأزرقي) أن الله عز وجل إنما طمس نوره ليستر زينته عن الظلمة، وكأنه لما تغيرت صفته التي كانت كالزينة له بالسواد كان ذلك السواد له كالحجاب المانع من الرؤية، وإن رؤي جرمه، إذ يجوز أن يطلق عليه أنه غير مرئي كما يطلق على المرأة المستترة بثوب أنها غير مرئية. قال الحافظ بعد ذكر هذا الجواب مختصرا: أخرجه (أي حديث ابن عباس الذي أشار إليه الطبري) الحميدي في فضائل مكة بإسناد ضعيف ـ انتهى. **الثاني**: أجاب به ابن حبيب فقال: لوشاء الله لكان ذلك وما علمت أيها المعترض أن الله تعالى أجرى العادة بأن السواد يصبغ ولا ينصبغ والبياض ينصبغ ولا يصبغ. **والثالث**: أن يقال بقاؤه أسود ـ والله أعلم ـ إنما كان للاعتبار، وليعلم أن الخطايا إذا أثرت في الحجر فتأثيرها في القلوب أعظم ـ انتهى

(رواه أحمد) (ج ١ : ص ٣٠٧، ٣٢٩) (والترمذي وقال: هذا حديث حسن صحيح) قال الحافظ في الفتح بعد نقل تصحيح الترمذي: وفيه عطاء بن السائب وهو صدوق لكنه اختلط، وجرير ممن سمع منه بعد اختلاطه لكن له طريق أخرى في صحيح ابن خزيمة فيقوى بها. وقد رواه النسائي من طريق حماد بن سلمة عن عطاء مختصرا ولفظه «الحجر الأسود من الجنة» وحماد ممن سمع من عطاء قبل الاختلاط، وله شاهد من حديث أنس عند الحاكم أيضا ـ انتهى كلام

٢٦٠٢ ـ (١٨) وعنه، قال: قال رسول الله ﷺ في الحجر: والله ليبعثنه الله يوم القيامة، له عينان يبصر بهما، ولسان ينطق به، يشهد على من استلمه بحق. رواه الترمذي،

الحافظ. قلت: حديث ابن عباس رواه أحمد من طريق حماد بن سلمة عن عطاء مطولا كالترمذي كما تقدم فهو صحيح. وحديث أنس أخرجه الحاكم (ج ١: ص ٤٥٦) من طريق داود بن الزبرقان عن أيوب السختياني عن قتادة عن أنس مرفوعا «الركن والمقام ياقوتتان من يواقيت الجنة» وسكت عنه الحاكم، وقال الذهبي: داود بن الزبرقان قال أبو داود متروك. ورواه أحمد من طريق شعبة وقتادة عن أنس موقوفا عليه بلفظ «الحجر الأسود من الجنة» ورواه البزار والبيهقي (ج ٥: ص ٧٥) والطبراني في الأوسط مرفوعا، وفيه عمر بن إبراهيم العبدي وثقه ابن معين وغيره، وفيه ضعف، قاله الهيثمي (ج ٣: ص ٢٤٢).

٢٦٠٢ ـ قوله (قال رسول الله ﷺ في الحجر) أي في شأن الحجر الأسود ووصفه (ليبعثنه الله) أي ليظهرنه حال كونه (له عينان يبصر بهما) فيعرف من استلمه (ولسان ينطق به) قال التوربشتي: البعث نشر الموتى، ولما كان الحجر من جملة الموات أعلم نبي الله ﷺ أن الله قد قدر أن يهب له حياة يوم القيامة يستعد به للنطق، ويجعل له آلة يتميز بها بين المشهود له وغيره، وآلة يشهد به. شبه حاله بالأموات الذين كانوا رفاتا فبعثوا لاستواء كل واحد منهما في انعدام الحياة أولا ثم في حصوله ثانيا (يشهد على من استلمه بحق) أي متلبسا بحق وهو دين الإسلام، واستلامه بحق هو طاعة الله واتباع سنة نبيه لا تعظيم الحجر نفسه، والشهادة عليه هي الشهادة على أدائه حق الله المتعلق به، وليست «على» للضرر، قاله السندي. وقال العراقي «على» هذا بمعنى اللام، وقال التوربشتي: المستلم بحق هو المؤمن بالله وبرسله؛ لوقوع فعله ذلك مطابقا للأمر. قلت: قوله «يشهد على من استلمه بحق» كذا وقع عند الترمذي وابن ماجه وأحمد (ج ١: ص ٣٠٧) والدارمي والبيهقي (ج ٥: ص ٧٥) ولأحمد (ج ١: ص ٢٤٧، ٢٦٦، ٢٩١) وابن حبان والحاكم (ج ١: ص ٤٥٧) والدارمي والبيهقي في رواية «يشهد لمن استلمه» أي باللام. قال العراقي: والباء في «بحق» يحتمل تعلقها بيشهد أو باستلمه. وقال الشيخ الدهلوي في اللمعات: كلمة «على» باعتبار تضمين معنى الرقيب والحفيظ، وقوله «بحق» متعلق باستلمه أي استلمه إيمانا واحتسابا، ويجوز أن يتعلق بيشهد، وهذا الحديث أيضا محمول على ظاهره، فإن الله تعالى قادر على إيجاد البصر والنطق في الجمادات فإن الأجسام متشابهة في الحقيقة يقبل كل منها ما يقبل الآخر من الأعراض، ويأوله الذين في قلوبهم زيغ التفلسف ـ والله العاصم ـ ويقولون: إن ذلك كناية عن تحقيق ثواب المستلم وأن سعيه لا يضيع، والعجب من البيضاوي أنه قال: إن الأغلب على الظن أن المراد هذا وإن لم يمتنع حمله على الظاهر، ولا عجب فإنه مجبول على التفلسف في تفسير القرآن وشرح الأحاديث تجاوز الله عنه ـ انتهى كلام الشيخ (رواه الترمذي)

وابن ماجه ، والدارمی .

٢٦٠٣ — (١٩) وعن ابن عمر ، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن الركن والمقام

فی أواخر الحج وقال : هذا حديث حسن (وابن ماجه والدارمی) وأخرجه أيضا أحمد وابن خزيمة فی صحيحه وابن حبان كما فی موارد الظمآن ، والحاكم والبيهقی ، قال الحافظ فی الفتح : وفی صحيح ابن خزيمة عن ابن عباس مرفوعا «إن لهذا الحجر لسانا وشفتين يشهدان لمن استلمه يوم القيامة بحق» وصححه أيضا ابن حبان والحاكم - انتهى . وللطبرانی فی الكبير عن ابن عباس مرفوعا «يبعث الله الحجر الأسود والركن اليمانی يوم القيامة ولهما عينان ولسان وشفتان يشهدان لمن استلمهما بالوفاء» قال الهيثمی : رواه الطبرانی فی الكبير من طريق بكر بن محمد القرشی عن الحارث بن غسان وكلاهما لم أعرفه - انتهى . وللحديث شاهد من حديث عبد الله بن عمرو ، رواه أحمد (ج ٢ : ص ٢١١) والطبرانی فی الأوسط مرفوعا ، قال «يأتی الركن يوم القيامة أعظم من أبی قبيس ، له لسان وشفتان» قال الهيثمی : وزاد الطبرانی «يشهد لمن استلمه بالحق ، وهو يمين الله عز وجل يصافح بها خلقه» وفيه عبد الله بن المؤمل ، وثقه ابن حبان وقال : يخطئ ، وفيه كلام وبقية رجاله رجال الصحيح ، ورواه الحاكم فی المستدرك (ج ١ : ص ٤٥٧) من طريق عبد الله بن المؤمل مطولا كرواية الطبرانی ، وصححه الحاكم . وقال الذهبی : عبد الله بن المؤمل واه . قال الشيخ أحمد شاكر : هذا غلو من الحافظ الذهبی - انتهى . وقد ظهر بهذا كله أن حديث ابن عباس الذی نحن فی شرحه وإن اقتصر الترمذی على تحسينه فهو صحيح .

٢٦٠٣ — قوله (وعن ابن عمر) كذا فی جميع نسخ المشكاة الموجودة عندنا ، وهكذا وقع فی المصابيح وهو خطأ والصواب «عبد الله بن عمرو» فالحديث من مرويات عبد الله بن عمرو بن العاص كما وقع عند الترمذی وغيره ممن أخرجه ، وهكذا ذكره الجزری فی جامع الأصول (ج ١٠ : ص ١٧٦) (إن الركن والمقام) المراد بالركن هنا الحجر الأسود كما فی رواية أحمد (ج ٢ : ص ٢١٤) وبالمقام مقام إبراهيم عليه السلام ، وهو الحجر الذی كان إبراهيم عليه السلام يقوم عليه عند بناء البيت فقال ابن كثير فی تفسيره (ج ١ : ص ١٧٥) فی تفسير قوله تعالى : ﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى - ٢ : ١٢٥﴾ بعد ذكر روايات صلاته ﷺ ركعتی الطواف خلف المقام : فهذا كله يدل على أن المراد بالمقام إنما هو الحجر الذی كان إبراهيم عليه السلام يقوم عليه لبناء الكعبة ، لما ارتفع الجدار أتاه إسماعيل عليه السلام به ليقوم فوقه ويناوله الحجارة فيضعها بيده لرفع الجدار . وكلما كمل ناحية انتقل إلى الناحية الأخرى يطوف حول الكعبة وهو واقف عليه (وكان الحجر يرتفع بارتفاع الجدار عند البناء ، وكلما احتاج إلى أی قدر من الارتفاع كان يرتفع بإذن الله تعالى) وكلما فرغ من جدار نقله إلى الناحية التی تليها ، وهكذا حتى تم جدران الكعبة ، وكانت

ياقوتتان من ياقوت الجنة، طمس الله نورهما، ولو لم يطمس نورهما لأضاء ما بين المشرق والمغرب.

آثار قدميه ظاهرة فيه، ولم يزل هذا معروفا تعرفه العرب فى جاهليتها، ولهذا قال أبو طالب فى قصيدته المعروفة اللامية:

وموطئ إبراهيم فى الصخر رطبة على قدميه حافيا غير ناعل

إلى آخر ما ذكر، وذكره الحافظ فى الجزء الثامن عشر من الفتح نقلا عن ابن الجوزى، وقد أدرك المسلمون ذلك فيه أيضا كما روى عبد الله بن وهب فى موطأه عن أنس والطبرى فى تفسيره عن قتادة. تنبيه: قد وضع الملك فيصل بن عبد العزيز حفظه الله بعد عصر يوم السبت ثامن عشر رجب سنة ١٣٨٧ﻫ المقام بداخل زجاج محاط بشباك صغير على هيأة منارة صغيرة طلبا للتوسعة على الطائفين، وذلك بعد ما أزيلت الأعمدة والشباك الكبير وسقفهما الذى على المقام، فجزاه الله أحسن الجزاء، وصار المقام بعمله هذا بحيث يشاهد كل أحد فيه أثر قدمى إبراهيم عليه السلام غائصا، فلله الحمد. تنبيه آخر: كان المقام من عهد إبراهيم لزق البيت إلى أن أخره عمر رضى الله عنه إلى المكان الذى هو فيه الآن، أخرجه عبد الرزاق فى مصنفه بسند صحيح عن عطاء وغيره وعن مجاهد أيضا، وأخرج البيهقى عن عائشة مثله بسند قوى، ولفظه «إن المقام كان فى زمن النبى ﷺ وفى زمن أبى بكر ملتصقا بالبيت ثم أخره عمر» وأخرج ابن مردويه بسند ضعيف عن مجاهد أن النبى ﷺ هو الذى حوله، والأول أصح، ولم تنكر الصحابة فعل عمر ولا من جاء بعدهم فصار إجماعا، وكان عمر رأى أن إبقاءه يلزم منه التضييق على الطائفين أو على المصلين فوضعه فى مكان يرتفع به الحرج وتهيأ له ذلك، لأنه الذى كان أشار باتخاذه مصلى، وأول من عمل عليه المقصورة الموجودة الآن، كذا فى الفتح. وارجع للتفصيل إلى تفسير ابن كثير، وإلى القرى (ص ٣٠٨) لمحب الدين الطبرى. تنبيه ثالث: قال ابن جاسر: إذا حصل على الطائفين زحام من جهة مقام إبراهيم فإنه يسوغ تأخيره بقدر إزالة الضرر، لأن المقام ليس هو البقعة التى هو بها الآن، وإنما هو نفس الحجر، والله أعلم (ياقوتتان من ياقوت الجنة) قال القارى: المراد به الجنس فالمعنى أنهما من يواقيت الجنة. قلت: وقع عند ابن حبان والبيهقى فى رواية والحاكم «من يواقيت الجنة» (طمس الله نورهما) أى أذهبه. قال القارى: أى بمساس المشركين لهما، ولعل الحكمة فى طمسها ليكون الايمان غيبيا لا عينيا، وقال الشاه ولى الله الدهلوى: يحتمل أن يكونا من الجنة فى الأصل فلما جعلا فى الأرض اقتضت الحكمة أن يراعى فيهما حكم نشأة الأرض فطمس نورهما (ولو لم يطمس) على بناء الفاعل، ويجوز أن يكون على بناء المفعول (لأضاء) كذا فى طبعات الهند بصيغة الإفراد، أى لأضاء كل واحد، أو هو لازم أى لاستنار بهما (ما بين المشرق والمغرب) وفى النسخ المصرية «لأضاءا» أى بالتثنية، وهكذا وقع فى المصابيح، وفى رواية الحاكم، ولأحمد والترمذى وابن حبان والبيهقى «لأضاءتا» بصيغة التثنية للمؤنث أى لأنارتاه، فأضاء متعد. قال التوربشتى: لما كان الياقوت من

رواه الترمذي.

٢٦٠٤ ــ (٢٠) وعن عبيد بن عمير، أن ابن عمر كان يزاحم على الركنين زحاما ما رأيت

أشرف الأحجار ثم كان بعد ما بين ياقوت هذه الدار الفانية وياقوت الجنة أكثر مما بين الياقوت وغيره من الأحجار أعلمنا النبي ﷺ أنهما من ياقوت الجنة لنعلم أن المناسبة الواقعة بينهما وبين الأجزاء الأرضية في الشرف والكرامة والخاصية المجعولة لهما كما بين ياقوت الجنة وسائر الأحجار، وذلك مما لا يدرك بالقياس. وقال الشيخ الدهلوي: قوله «ياقوتتان من ياقوت الجنة» هذا أيضا يؤلونه بأن المراد بيان شرفهما وكرامتهما لأن الياقوت من أشرف الأحجار ولابد أن يكون ياقوت الجنة أشرف وأجود من ياقوت الدنيا، فكأنه قال كأنهما ياقوتتان من الجنة ـ انتهى. قال القاري: والحديث لا ينافي ما صح أيضا «ولو لا ما مسهما من خطايا بني آدم لأضاءا ما بين المشرق والمغرب فإنهما لما مستهما تلك الخطايا طمس الله نورهما» (رواه الترمذي) وأخرجه أيضا أحمد (ج٢ : ص٣١٣، ٣١٤) وابن حبان في صحيحه وفي الثقات والحاكم (ج ١ : ص ٢٥٦) والبيهقي (ج ٥ : ص ٧٥) والدولابي في الكنى كلهم من طريق رجاء ابن صبيح أبي يحيى عن مسافع بن شيبة الحجبي عن عبد الله بن عمرو بن العاص. قال الحافظ في الفتح بعد ذكر هذا الحديث مرفوعا: أخرجه أحمد والترمذي، وفي إسناده رجاء أبو يحيى وهو ضعيف، قال الترمذي: حديث غريب، ويروى عن عبد الله بن عمرو موقوفا. وقال ابن أبي حاتم عن أبيه: وقفه أشبه، والذي رفعه ليس بقوي ـ انتهى. وقال الشيخ أحمد شاكر في تعليقه على المسند: إسناد هذا الحديث صحيح، وبسط الكلام في الرد على الترمذي وفي تصحيح هذا الحديث، وفي الباب عن أنس أخرجه الحاكم مختصرا وقد تقدم.

٢٦٠٤ ــ قوله (وعن عبيد بن عمير) بالتصغير فيهما، وهو عبيد بن عمير بن قتادة الليثي ثم الجندعي أبوعاصم المكي قاص أهل مكة، ذكر البخاري أنه رأى النبي ﷺ، وذكره مسلم فيمن ولد على عهد رسول الله ﷺ، وهو معدود في كبار التابعين، سمع عمر بن الخطاب وابن عمر وعبدالله بن عمرو بن العاص وعائشة أم المؤمنين وأبا ذر وغيرهم، وروى عنه ابنه عبدالله وعطاء ومجاهد وعمرو بن دينار وغيرهم، وهو مجمع على ثقته، مات قبل ابن عمر. وقال ابن حبان في الثقات: مات سنة (٦٨) ولأبيه عمير بن قتادة صحبة ورواية (أن ابن عمر كان يزاحم) أي يغالب الناس (على الركنين) أي الحجر الأسود والركن اليماني (زحاما) قال الطيبي: أي زحاما عظيما، وهو يحتمل أن يكون في جميع الأشواط أو الشوطين الأول والآخر فإنهما آكد أحوالها. وقد قال الشافعي في الأم: ولا أحب الزحام في الاستلام إلا في بدء الطواف وآخره لكن أريد به ما لا يتأذى به أحد أي ازدحاما لا يحصل فيه أذى لأحد لقوله ﷺ لعمر: إنك رجل قوي لا تزاحم على الحجر فتؤذي الضعيف، إن وجدت خلوة فاستلمه وإلا فاستقبله وهلل وكبر. رواه الشافعي وأحمد (ما رأيت

أحدا من أصحاب رسول الله ﷺ يزاحم عليه، قال: إن أفعل فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن مسحهما كفارة للخطايا. وسمعته يقول: من طاف بهذا البيت أسبوعا فأحصاه، كان كعتق رقبة. وسمعته يقول: لا يضع قدما ولا يرفع أخرى إلا حط

أحدا من أصحاب رسول الله ﷺ يزاحم عليه) أي على ما ذكر أو على كل واحد، وقد جاء أنه ربما دمى أنفه من شدة تزاحمه، وكأنهم تركوه لما يترتب عليه من الأذى، فالاقتداء بفعلهم سيما هذا الزمان أولى، قاله القاري. قلت: روى الشافعي في مسنده وأبو ذر عن القاسم بن محمد قال: رأيت ابن عمر يزاحم على الحجر حتى يدمى أنفه أوفوه. وروى سعيد ابن منصور نحوه، وروى أبو الوليد الأزرقي عن نافع، أن ابن عمر كان لايدعهما حتى يستلمهما، ولقد زاحم على الركن مرة في شدة الزحام حتى رعف فخرج فغسل عنه فعاد فزاحم فلم يصل إليه حتى رعف الثانية فخرج يغسل عنه ثم رجع فما تركه حتى استلم. وروى عن نافع أيضا قال: لقد رأيت ابن عمر يزاحم مرة حتى انبهر فتنحى فجلس في ناحية حتى استراح وعاد فلم يدعه حتى استلمه. وقوله «انبهر» هو من البهر بضم الباء، وهو ما يعترى الإنسان عند السعي الشديد والمزاحمة من النهيج وتتابع النفس. وروى سعيد بن منصور من غير طريق القاسم أنه قيل لابن عمر في ذلك فقال: هوت الافئدة إليه فأريد أن يكون فؤادى معهم. وروى الفاكهي والبيهقي من طرق عن ابن عباس كراهة المزاحمة وقال لا يؤذى (قال) أي ابن عمر استدلالا لفعله، وقال الطيبي: أي اعتذارا (إن أفعل) أي هذا الزحام فلا ألام، فإن شرطية والجزاء مقدر، ودليل الجواب قوله: فإني سمعت رسول الله ﷺ، إلخ. قاله القاري. وقال الشيخ الدهلوي في اللمعات: أي إن أزاحم فلا تنكروا على، فإني سمعت رسول الله ﷺ في فضل استلامهما، فإني لا أطيق الصبر عنه، وفيه الحرص على الفضائل وارتكاب التعب والمشقة في تحصيلها (كفارة للخطايا) وعند أحمد وابن حبان والبيهقي «يحط الخطايا» أي يسقطها، وهو كناية عن غفران الذنوب (وسمعته) أي رسول الله ﷺ أيضا (أسبوعا) أي سبع مرات، ومنه قيل أسبوعا للأيام السبعة، ويقال له سبوع بلا ألف على لغة قليلة، قال في المجمع: طاف أسبوعا أي سبع مرات، والأسبوع الأيام السبعة، وسبوع بلا ألف لغية - انتهى. وقال القاري: أي سبعة أشواط كما في رواية (فأحصاه) قال السيوطي: أي لم يأت فيه بزيادة أو نقص. وقيل أي حافظ على واجباته وسننه وآدابه. وقال القاري بأن يكمله ويراعى ما يعتبر في الطواف من الشروط والآداب (كان كعتق رقبة) ولفظ أحمد «من طاف أسبوعا يحصيه وصلى ركعتين كان له كعدل رقبة» والمعنى أن من طاف وصلى ركعتين بعد الطواف بالشروط المعتبرة كان له مثل إعتاق رقبة في الثواب (لا يضع) أي الطائف (قدما ولا يرفع أخرى) قال القاري: الظاهر لا يرفعها فكأنه عد أخرى باختلاف وصف الوضع والرفع، والتقدير: لا يضع قدما مرة ولا يرفع قدما مرة أخرى - انتهى. وعند أحمد «ما رفع رجل قدما ولا وضعها» (يعني في الطواف) (إلا حط

الله عنه بها خطيئة ، وكتب له بها حسنة . رواه الترمذى.

٢٦٠٥ — (٢١) وعن عبد الله بن السائب ، قال: سمعت رسول الله ﷺ ، يقول ما بين الركنين: ﴿ربنا آتنا فى الدنيا حسنة ، وفى الآخرة حسنة ، وقنا عذاب النار﴾ . رواه أبو داود.

الله عنه بها) أى إلا وضع الله ومحا عن الطائف بكل قدم أو بكل مرة من الوضع والرفع (خطيئة وكتب له بها حسنة) زاد ابن حبان «ورفع له بها درجة» ولأحمد «إلا كتب له عشر حسنات وحط عنه عشر سيئات ورفع له عشر درجات» (رواه الترمذى) وقال: هذا حديث حسن . وأخرجه أيضا أحمد (ج ٢ : ص ٣) وابن خزيمة فى صحيحه والحاكم (ج ١ : ص ٤٨٩) وصححه ووافقه الذهبى ، ورواه أحمد أيضا (ج ٢ : ص ١١) والنسائى وابن حبان والبيهقى وابن ماجه مختصرا أى بعضه ، رووه كلهم من طريق «عطاء بن السائب عن عبد الله بن عبيد بن عمير عن أبيه عن ابن عمر ، وعطاء صدوق لكنه اختلط ، وجرير (عند الترمذى والحاكم) وهشيم (عند أحمد) ممن سمع منه بعد اختلاطه لكن له طريق أخرى أيضا فيتقوى بها ، فقد رواه أحمد (ج ٢ : ص ١١) وابن حبان كما فى موارد الظمآن من طريق سفيان الثورى والنسائى من طريق حماد بن زيد كلاهما عن عطاء بن السائب ، وقد سمعا منه قبل الاختلاط .

٢٦٠٥ — قوله (وعن عبد الله بن السائب) المخزومى المكى ، له ولأبيه صحبة ، وكان قارئ أهل مكة، تقدم ترجمته (ما بين الركنين) أى الحجر الأسود والركن اليمانى كما فى رواية لأحمد . وللحاكم «فيما بين ركن بنى جمح والركن الأسود» وهكذا وقع فى رواية أخرى لأحمد ، وركن بنى جمح هو اليمانى ونسب إليهم لأن بيوتهم كانت إلى جهته وبنو جمح بطن من قريش ، وكان بالمسجد باب يسمى باب بنى جمح لذلك (ربنا) منصوب بحذف حرف النداء (آتنا) من الايتاء أى أعطنا (فى الدنيا حسنة) أى العلم والعمل أو العفو والعافية والرزق الحسن أو حياة طيبة أو القناعة أو ذرية صالحة أو المرأة الصالحة الحسناء (وفى الآخرة حسنة) أى المغفرة والجنة والدرجات العالية أو مرافقة الأنبياء أو الرضا أو الرؤية واللقاء ، وقيل الحور العين . وقيل فى تفسير الحسنتين المذكورتين فى الآية غير ذلك . قال القرطبى : والذى عليه أكثر أهل العلم أن المراد بالحسنتين نعيم الدنيا والآخرة. قال وهذا هو الصحيح فإن اللفظ يقتضى هذا كله ، فإن حسنة نكرة فى سياق الدعاء فهو محتمل لكل حسنة من الحسنات على البدل ، وحسنة الآخرة الجنة بإجماع - انتهى . (وقنا) أى احفظنا واكفنا ، وأصله «إوقنا» حذفت الواو كما حذفت فى «يقى» لأنها بين ياء وكسرة مثل يعد ، هذا قول البصريين (عذاب النار) أى شدائد جهنم من حرها وزمهريرها وسمومها وغير ذلك ، وقيل المراد بعذاب النار المرأة السليطة ، والظاهر أن المراد جميع أنواع العقاب وأصناف العتاب . والحديث يدل على مشروعية الدعاء بالآية المذكورة فى الطواف بين الركنين اليمانيين (رواه أبو داود) وأخرجه أيضا أحمد (ج ٣ : ص ٤١١) وابن حبان والحاكم

٢٦٠٦ ـ (٢٢) وعن صفية بنت شيبة ، قالت : أخبرتني بنت أبي تجراة ، قالت : دخلت مع نسوة من قريش دار آل أبي حسين ، ننظر إلى رسول الله ﷺ ، وهو يسعى بين الصفا والمروة ، فرأيته يسعى ، وإن مئزره

(ج ١ : ص ٤٥٥) وابن الجارود والبيهقي ، ونسبه المنذري للنسائي أيضا . والحديث سكت عنه أبو داود والمنذري وقال الحاكم : صحيح على شرط مسلم وأقره الذهبي .

٢٦٠٦ ـ قوله (وعن صفية بنت شيبة) الحجبي ، وهي صفية بنت شيبة بن عثمان بن أبي طلحة العبدرية ، اختلف في رؤيتها النبي ﷺ فقال الحافظ في التقريب : لها رؤية وحدثت عن عائشة وغيرها من الصحابة . وفي البخاري التصريح بسماعها من النبي ﷺ ، وأنكر الدارقطني إدراكها . وقال في تهذيبه : لها رؤية ، وقال الدارقطني لا تصح لها رؤية ، وذكرها ابن حبان في ثقات التابعين . قلت : ذكر المزي في الأطراف أن البخاري قال في صحيحه : قال أبان بن صالح عن الحسن بن مسلم عن صفية بنت شيبة ، سمعت النبي ﷺ ، ففي هذا رد على ابن حبان ، وقد أوضحت حال هذا الحديث فيما كتبته على الأطراف ـ انتهى كلام الحافظ (أخبرتني بنت أبي تجراة) براء ثم ألف غير مهموزة ثم هاء ، ضبطه الحافظ في الفتح بكسر المثناة وسكون الجيم بعدها راء ثم ألف ساكنة ثم هاء ، وجاء عند البيهقي والدارقطني بلفظ «تجرأة» براء ثم ألف مهموزة ووقع عند أحمد (ج ٦ : ص ٤٢١ ، ٤٢٢) «تجزئة» بزاي ثم همزة ثم هاء وهكذا وقع في نصب الراية والأم ، والظاهر أنه تصحيف من الناسخ وصوابه تجراة أي براء مهملة ثم ألف غير مهموزة ثم هاء . وبنو تجراة قوم من كندة قدموا مكة . وابنة أبي تجراة هذه هي حبيبة بنت أبي تجراة إحدى نساء بني عبد الدار ، قال الحافظ في تعجيل المنفعة : حبيبة بنت أبي تجراة العبدرية ويقال «حية» بتحتانيتين وزن الأول ، ويقال بالتصغير ، لها صحبة ، روى عنها عطاء . وصفية بنت شيبة في إسناد حديثها اضطراب ، وقال في تهذيب التهذيب : اسم هذه المرأة الصحابية حبيبة بنت أبي تجراة وقيل تملك ، وهي أم ولد شيبة ، وقال في الإصابة : حبيبة بنت أبي تجراة العبدرية ثم الشيبية . قال وقال أبو عمر : قيل اسمها حبيبة بفتح أوله ، وقيل بالتصغير ، وقال غيره تجراة ضبطها الدارقطني بفتح المثناة من فوق ، ثم قال أبو عمر : اختلف في صحابيتها بهذا الحديث على صفية بنت شيبة ، وقد ذكرت لك في التمهيد . قال الحافظ : وقد تقدم من وجه آخر عن صفية عن برة ، وقيل عن تملك ، وقيل عن أم ولد لشيبة ، وقيل عن صفية بلا واسطة ، وقد استوعب أبو نعيم بيان طرقه ، ومنها من طريق جبرة بنت محمد بن سباع عن حبيبة بنت أبي تجراة كذلك . وأخرجه النسائي من طريق بديل بن ميسرة عن مغيرة بن حكيم عن صفية بنت شيبة عن امرأة ، وفي رواية ابن ماجه والبيهقي عن أم ولد لشيبة وقد تقدم سند حديث تملك في المثناة ـ انتهى (ننظر إلى رسول الله ﷺ وهو يسعى بين الصفا والمروة) أي لنتشرف برؤيته ولنستفيد من علمه وبركته (فرأيته يسعى) أي يسرع (وإن) بكسر الهمزة والواو للحال (مئزره) بكسر الميم

ليدور من شدة السعي، وسمعته يقول: اسعوا فإن الله كتب عليكم السعي.

وسكون الهمزة ويبدل أي إزاره (ليدور) أي حول رجليه (من شدة السعي) قال المظهر: يعني مئزره يدور حول رجليه ويلتف برجله من شدة عدوه، وفي رواية لأحمد «حتى أرى ركبتيه من شدة السعي يدور به إزاره» والحديث يدل على أنه ﷺ كان ماشيا في الطواف بين الصفا والمروة، وجاء ذلك صريحا في حديث حسن. ولا ينافيه ما ورد أنه عليه الصلاة والسلام سعى راكبا في حجة الوداع، لإمكان الجمع بأن مشيه كان في سعي عمرة من عمره، قاله القاري. وقال المحب الطبري بعد ذكر الأحاديث التي تدل على أنه ﷺ سعى راكبا: في هذه الأحاديث دلالة ظاهرة على ركوبه ﷺ في السعي، والأحاديث المتقدمة في الفصل قبله وحديث جابر الطويل يدل على مشيه، فيحتمل أن يكون ﷺ مشى في طوافه على ما دل عليه بعض الأحاديث، ثم خرج إلى السعي ماشيا فسعى بعضه ماشيا ورأته بنت أبي تجراة إذ ذاك، ثم لما كثر عليه ركب ناقته، ويؤيد ذلك قول ابن عباس «وكان ﷺ لا يضرب الناس بين يديه، فلما كثر عليه ركب، والمشي والسعي أفضل» فإن سياقه دال على أن الركوب كان في أثناء السعي حين كثر الناس عليه فيه. وذهب ابن حزم إلى أنه ﷺ كان راكبا في جميع طوافه بين الصفا والمروة عملا بحديث جابر «أن النبي ﷺ طاف في حجة الوداع على راحلته بالبيت وبين الصفا والمروة ليراه الناس وليشرف عليهم وليسألوه، فإن الناس غشوه» أخرجه مسلم. قال الطبري: وظاهر حديث ابن عباس يرد هذا التأويل، وحديث بنت أبي تجراة يصرح برده، والمختار فيه ما تقدم ذكره جمعا بين الأحاديث كلها، وأما ركوبه في الطواف بالبيت فكان في طواف الإفاضة - انتهى مختصرا (اسعوا فإن الله كتب عليكم السعي) قال الطيبي: أي فرض. فدل على أن السعي فرض ومن لم يسع بطل حجه عند الشافعي ومالك وأحمد - انتهى. قال القاري: وقال أبو حنيفة: السعي واجب لأن الحديث ظني وكذا المشي فيه مع القدرة وبترك الواجب يجب دم - انتهى. وقد تقدم ذكر اختلاف الأئمة في حكم السعي في شرح حديث ابن عمر رقم (٢٥٨٩) في الفصل الأول من هذا الباب، والحديث قد استدل به من ذهب إلى أن السعي بين الصفا والمروة في الحج والعمرة ركن من أركانهما لا يصح واحد منهما بدونه ولا يجبر بدم، وهم الجمهور مالك والشافعي وأصحابهما، وأحمد في رواية وهو حديث صحيح كما قال صاحب التنقيح وأقره ابن الهمام، أو حسن كما قال النووي. **واستدل لهم أيضا بقوله** تعالى ﴿إن الصفا والمروة من شعائر الله - ٢ : ١٥٨﴾ قالوا: تصريحه تعالى بأن الصفا والمروة من شعائر الله يدل على أن السعي بينهما أمر حتم لابد منه، لأن شعائر الله عظيمة لا يجوز التهاون بها، وقد أشار البخاري في صحيحه إلى ذلك حيث قال: باب وجوب الصفا والمروة وجعل من شعائر الله. قال الحافظ: أي وجوب السعي بينهما مستفاد من كونهما جعلا من شعائر الله، قاله ابن المنير في الحاشية، **واستدل لهم أيضا** بأن النبي ﷺ طاف

....

فى حجه وعمرته بين الصفا والمروة سبعا. وقد دل على أن ذلك لابد منه دليلان ، الأول : هو ما تقرر فى الأصول من أن فعل النبي ﷺ إذا كان لبيان نص مجمل من كتاب الله يكون ذلك الفعل لازما وسعيه بين الصفا والمروة فعل بين به المراد من قوله تعالى ﴿إن الصفا والمروة من شعائر الله﴾ والدليل على أنه فعله بيانا للآية هو قوله ﷺ : نبدأ بما بدأ الله به يعنى الصفا، لأن الله بدأ بها فى قوله ﴿إن الصفا والمروة﴾ الآية . وفى رواية عند النسائى «ابدؤا بما بدأ الله به» بصيغة الأمر . الدليل الثانى : أنه ﷺ قال «لتأخذوا عنى مناسككم» وفى رواية «خذوا عنى مناسككم» وقد طاف بين الصفا والمروة سبعا فيلزمنا أن نأخذ عنه ذلك من مناسكنا، ولو تركناه لكنا مخالفين أمره بأخذه عنه ، والله تعالى يقول ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ـ ٢٤ : ٦٣﴾ فاجتماع هذه الأمور الثلاثة يدل على اللزوم وهى كونه سعى بين الصفا والمروة سبعا ، وأن ذلك بيان منه لآية من كتاب الله ، وأنه قال : لتأخذوا عنى مناسككم. وكون ذلك السعى بيانا لآية ﴿إن الصفا والمروة من شعائر الله﴾ الآية أمر لا شك فيه ، ويدل عليه أمران أحدهما سبب نزول الآية لأنه ثبت فى الصحيحين أنها نزلت فى سؤالهم عن السعى بين الصفا والمروة ، وإذا كانت نازلة جوابا عن سؤالهم عن حكم السعى بين الصفا والمروة فسعى النبي ﷺ بعد نزولها بيان لها، والأمر الثانى : هو ماتقدم من قوله ﷺ : نبدأ بما بدأ الله به يعنى الصفا. ومن أدلة الجمهور على أن السعى فرض لابد منه : ما رواه الشيخان عن عروة عن عائشة فى سبب نزول قوله تعالى ﴿إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما﴾ وفيه «قالت عائشة : وقد سن رسول الله ﷺ الطواف بينهما فليس لأحد أن يترك الطواف بينهما » الحديث . وهذا صريح فى أن النبي ﷺ سن الطواف بين الصفا والمروة أى فرضه بالسنة . وقد أجابت عائشة عما يقال أن رفع الجناح فى قوله ﴿فلا جناح عليه أن يطوف بهما﴾ ينافى كونه فرضا لأن ذلك نزل فى قوم تحرجوا من السعى بين الصفا والمروة ، وظنوا أن ذلك لا يجوز لهم ، فنزلت الآية مبينة أن ما ظنوه من الحرج فى ذلك منفى . وقد تقرر فى الأصول أن النص الوارد فى جواب سؤال لا مفهوم مخالفة له . وقال الحافظ فى الفتح : قول عائشة رضى الله عنها «سن رسول الله ﷺ الطواف بين الصفا والمروة» أى فرضه بالسنة ، وليس مرادها نفى فرضيته ، ويؤيده قولها لم يتم الله حج أحدكم ولا عمرته ما لم يطف بينهما ـ انتهى . وأما ما جاء فى بعض قراءات الصحابة «فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما» كما ذكره الطبرى وابن المنذر وغيرهما عن أبى بن كعب وابن مسعود وابن عباس رضى الله عنهم فقد أجيب عنه من وجهين ، الأول : أن هذه القراءة لم تثبت قرآنا لإجماع الصحابة على عدم كتبها فى المصاحف العثمانية ، وما ذكره الصحابى على أنه قرآن ولم يثبت كونه قرآنا ذهب كثير من أهل العلم إلى أنه لا يستدل به على شئ ، وهو مذهب مالك والشافعى ، ووجهه أنه لما لم يذكره إلا لكونه قرآنا فبطل كونه قرآنا بطل من أصله ، فلا يحتج به على شئ . وقال بعض أهل العلم : إذا بطل كونه قرآنا لم يمنع ذلك من الاحتجاج به كأخبار الآحاد التى ليست بقرآن ، فعلى القول الأول

رواه فى شرح السنة، وروى أحمد مع اختلاف.

فلا إشكال، وعلى الثانى فيجاب عنه بأن القراءة المذكورة تخالف القراءة المجمع عليها المتواترة، وما خالف المتواتر المجمع عليه إن لم يمكن الجمع بينهما فهو باطل، والنفى والإثبات لا يمكن الجمع بينهما لأنهما نقيضان. الوجه الثانى: هو ما ذكره الحافظ فى الفتح عن الطبرى والطحاوى من أن قراءة «أن لا يطوف بهما» محمولة على القراءة المشهورة ولا زائدة - انتهى. ولا يخلو من تكلف كما ترى. ومن أدلة الجمهور على لزوم السعى ما جاء فى بعض روايات حديث أبى موسى فى إهلاله عند الشيخين وفيه «طف بالبيت وبين الصفا والمروة» فهذا أمر صريح منه ﷺ بذلك، وصيغة الأمر تقتضى الوجوب ما لم يقم دليل صارف عن ذلك، وقد دل على اقتضائها الوجوب الشرع واللغة كما بين فى موضعه. ومن أدلتهم على أن السعى بين الصفا والمروة لابد منه ما قدمنا مارواه الترمذى عن ابن عمر، أنه ﷺ قال: من أحرم بالحج والعمرة أجزأه طواف واحد وسعى واحد منهما حتى يحل منهما جميعا. قال المجد فى المنتقى بعد ذكره: وفيه دليل على وجوب السعى ووقوف التحلل عليه، ومن أدلتهم على ذلك ما جاء فى بعض الروايات الثابتة فى الصحيح من أنه ﷺ قال لعائشة رضى الله عنها: يجزئ عنك طوافك بين الصفا والمروة عن حجك وعمرتك، وهذا اللفظ فى صحيح مسلم. قالوا: ويفهم من قوله هذا أنها لو لم تطف بينهما لم يحصل لها إجزاء عن حجها وعمرتها. هذا تلخيص ما ذكره الشنقيطى فى هذه المسألة فى أضواء البيان. تنبيه: قال القارى: أعلم أن سياق الحديث يفيد أن المراد بالسعى المكتوب الجرى الكائن فى بطن الوادى لكنه غير مراد بلا خلاف نعلمه فيحمل على أن المراد بالسعى الطواف بينهما، واتفق أنه عليه الصلاة والسلام قال لهم عند الشروع فى الجرى الشديد المسنون لما وصل إلى محله شرعا أعنى بطن الوادى، ولا يسن جرى شديد فى غير هذا المحل بخلاف الرمل فى الطواف، إنما هو مشى فيه شدة وتصلب - انتهى (رواه) أى البغوى (فى شرح السنة) أى بإسناده (وروى) وفى بعض النسخ «رواه» (أحمد مع اختلاف) فى لفظه (ج ٦: ص ٤٢١، ٤٢٢) وأخرجه أيضا الشافعى وإسحاق بن راهويه والحاكم فى المستدرك فى الفضائل وسكت عنه، ومن طريق أحمد الطبرانى فى معجمه، ومن طريق الشافعى رواه الدارقطنى ثم البيهقى فى سننيهما وابن أبى شيبة فى مصنفه والطحاوى وغيرهم. قال الحافظ فى الإصابة: حبيبة بنت أبى تجراة العبدرية ثم الشيبية روى حديثها الشافعى عن عبد الله بن المؤمل، وابن سعد عن معاذ بن هانئ، ومحمد بن سنجر عن أبى نعيم، وابن أبى خيثمة عن شريح بن النعمان كلهم عن ابن المؤمل عن عمر بن عبد الرحمن بن محصن عن عطاء بن أبى رباح حدثتنى صفية بنت شيبة عن امرأة يقال لها حبيبة بنت أبى تجراة، قالت: دخلنا دار أبى حسين فى نسوة من قريش. فذكر الحديث ثم قال: وأخرجه الطحاوى من طريق معاذ، وقد وقع لنا بعلو فى المعرفة لابن مندة من طريقه. وقد تقدم أنه اختلف فى المرأة التى روت عنها صفية بنت شيبة، فقيل عن صفية عن برة، وقيل عن تملك، وقيل عن أم

....

ولد لشيبة ، وقيل عن صفية عن امـــرأة ، وقيل غن صفية عن نسوة من بنى عبد الدار ، وقيل عن صفية بلا واسطة ، أما حديث صفية عن برة فرواه الواقدى فى كتـاب المغازى وابن مندة كما فى الإصابة . ومن طريق الواقدى روى البيهقى (ج ٦: ص ٩٨) وأما حديث تملك فأخرجه البيهقى فى سننه والطبرانى فى معجمه وفيه المثنى بن الصباح ، وقد وثقه ابن معين فى رواية وضعفه جماعة . وأما حديث صفية عن أم ولد لشيبة فأخرجه ابن ماجه والبيهقى (ج ٥ : ص ٩٨) وأما حديث صفية عن امرأة فأخرجه أحمد (ج ٦ : ص ٤٣٧) والنسائى ، قال الشوكانى : لعل المرأة المبهمة فى حديث صفية هى حبيبة بنت أبى تجراة ، وأما حديث صفية عن نسوة فأخرجه الدارقطنى (ص ٢٧٠) ومن طريقه البيهقى (ج ٥ : ص ٩٧) وأما حديث صفية بلا واسطة فأخـــرجه الطبرانى فى معجمه الكبير ، وفيه أيضا المثنى بن الصباح ، وحديث صفية بنت أبى تجراة قد أعله ابن عدى فى الكامل بعبد الله بن المؤمل ، وأسند تضعيفه عن أحمد والنسائى ووافقهم . وقال الحافظ فى الفتح : وفى إسناد هذا الحديث عبد الله بن المؤمل وفيه ضعف . ومن ثم قال ابن المنذر : إن ثبت فهو حجة فى الوجوب . قال الحافظ : له طريق أخرى فى صحيح ابن خزيمة مختصرة ، وعند الطبرانى عن ابن عباس كالأولى ، وإذا انضمت إلى الأولى قويت - انتهى . قلت : حديث ابن عبـاس فى سنده المفضل بن صدقة ، وهو متروك ، قاله الهيثمى (ج ٣ : ص ٢٤١) وأما اختلاف الروايات فى المرأة التى روت عنها صفية المذكورة هـــذا الحديث فلا يضر لتصريحها فى رواية الدارقطنى والبيهقى بأنها روت ذلك عن نسوة أدركن النبي ﷺ ، وإذن فلا مانع من أن تسمى واحـــدة منهن فى رواية وتسمى غيرهـا منهن فى رواية أخرى كما لا يخفى . قال الحافظ : اختلف على صفية بنت شيبة فى اسم الصحابية التى أخبرتها به ، ويجوز أن تكون أخذته عن جماعـــة فقد وقع عند الدارقطنى عنها أخبرتنى نسوة من بنى عبد الدار فلا يضره الاختلاف . انتهى . قلت : وطـــريق الدارقطنى قد حسنها النووى فى شرح المهذب حيث قال : احتج أصحابنا بحديث صفيـة بنت شيبة عن نسوة من بنى عبد الدار أنهن سمعن من رسول الله ﷺ ، وقد استقبل الناس فى المسعى وقال : يا أيها الناس ! اسعوا فإن السعى قد كتب عليكم ، رواه الدارقطنى والبيهقى بإسناد حسن - انتهى . وقال الزيلعى فى نصب الراية (ج ٣ : ص ٥٦) بعد ذكر رواية الدارقطنى المذكورة : قال صاحب التنقيح : إسناده صحيح ، وقال ابن الهمام فى فتح القدير (ج ٢ : ص ٧٥١) مجيبا عن إعلال ابن القطان حديث بنت أبى تجراة بابن المؤمل : وهذا لا يضر بمتن الحـــديث ، إذ بعد تجويد المتقنين له لا يضره تخليط بعض الرواة ، وقد ثبت من طرق عديدة منها طريق الدارقطنى عن ابن المبارك أخبرنى معروف بن مشكان أخبرنى منصور بن عبد الرحمن عن أمه صفية قالت أخبرنى نسوة من بنى عبد الدار اللاتى أدركن رسول الله ﷺ فذكر الحـــديث ثم قال : قال صاحب التنقيح : إسناده صحيح ، ومعروف بن مشكان صدوق ، لا نعلم من تكلم فيه ، ومنصور هذا ثقة مخرج له فى الصحيحين - انتهى . وقد علم مما ذكرنا أن بعض طرق هذا الحديث لا تقل عن درجة القبول ، وهو نص فى محل النزاع مع أنه معتضد بما ذكرناه من الأدلة الأخرى .

٢٦٠٧ ـ (٢٣) وعن قدامة بن عبد الله بن عمار، قال: رأيت رسول الله ﷺ يسعى بين الصفا والمروة على بعير، لا ضرب، ولا طرد، ولا إليك إليك. رواه في شرح السنة.

٢٦٠٨ ـ (٢٤) وعن يعلى بن أمية، قال: إن رسول الله ﷺ طاف بالبيت مضطبعا ببرد أخضر.

٢٦٠٧ ـ قوله (وعن قدامة) بضم القاف وتخفيف الدال المهملة (بن عبد الله بن عمار) بفتح المهملة وتشديد الميم ابن معاوية العامري الكلابي يكنى أبا عبد الله، صحابي قليل الحديث، يقال أسلم قديما وسكن مكة ولم يهاجر، ولقي النبي ﷺ في حجة الوداع وأقام بركية في البدو من بلاد نجد وسكنها، روى عنه أيمن بن نابل وحميد بن كلاب (لا ضرب ولا طرد) بالفتح والرفع منونا فيهما أي لا دفع (ولا إليك إليك) أي تنح تنح، وهو اسم فعل بمعنى تنح عن الطريق، قال الطبري: قوله «إليك إليك» نحو قول القائل: الطريق الطريق: وقال الطيبي: أي ما كانوا يضربون الناس ولا يطردونهم ولا يقولون تنحوا عن الطريق كما هو عادة الملوك والجبابرة، والمقصود التعريض بالذين كانوا يعملون ذلك ـ انتهى (رواه) أي البغوي (في شرح السنة) بإسناده وأخرجه أيضا البيهقي (ج ٥: ص ١٠١) من طريق عبيد الله بن موسى وجعفر بن عون عن أيمن بن نابل عن قدامة بن عبد الله بن عمار، قال: رأيت رسول الله ﷺ يسعى بين الصفا والمروة على بعير، إلخ. ثم قال البيهقي: كذا قالا (أي عبيد الله وجعفر) ورواه جماعة (منهم روح ابن عبادة وأبو نعيم وأبو عاصم) وموسى بن طارق ووكيع وأبو أحمد الزبيري وقران بن تمام الأسدي ومعتمر ومروان ابن معاوية والمؤمل وسعيد بن سالم القداح، عن أيمن فقالوا: في الحديث يرمى الجمرة يوم النحر (أي بدل يسعى بين الصفا والمروة) ويحتمل أن يكونا صحيحين ـ انتهى. قلت: حديث قدامة بلفظ «يرمى الجمرة يوم النحر على ناقة ليس ضرب ولا طرد» إلخ. أخرجه أحمد (ج ٦: ص ٤١٢) والشافعي والترمذي والنسائي وابن ماجه والدارمي وابن حبان والبيهقي (ج ٥: ص ١٣٠) وسيأتي في باب رمى الجمار، وقال ابن عبد البر في ترجمة قدامة في الاستيعاب: روى عنه أيمن بن نابل وحميد بن كلاب، فأما حديث أيمن عنه فإنه قال: رأيت رسول الله ﷺ يرمى الجمرة يوم النحر على ناقة صهباء لا ضرب ولا طرد ولا إليك إليك. وأما حديث حميد بن كلاب فإنه قال عنه أنه رأى رسول الله ﷺ يوم عرفة وعليه حلة حبرة. لا أحفظ له غير هذين الحديثين ـ انتهى.

٢٦٠٨ ـ قوله (وعن يعلى) كيرضى (بن أمية) بمضمومة ثم ميم مخففة مفتوحة وتحتية مشددة، ابن أبي عبيدة صحابي مشهور، تقدم ترجمته (طاف بالبيت مضطبعا) بكسر الباء (ببرد) أي يماني، ففي رواية لأحمد «ببرد له حضرمي» (أخضر) أي فيه خطوط خضر، والاضطباع هو إعراء منكبه الأيمن وجمع الرداء على الأيسر، سمي بذلك لما فيه من إبداء الضبع وهو العضد، ويسمى التأبط لأنه يجعل وسط الرداء تحت الإبط ويبدى ضبعه الأيمن. قال النووي: هو

رواه الترمذي، وأبو داود، وابن ماجه، والدارمي.

٢٦٠٩ - (٢٥) وعن ابن عباس، أن رسول الله ﷺ وأصحابه اعتمروا من الجعرانة، فرملوا بالبيت ثلاثا، وجعلوا أرديتهم تحت آباطهم، ثم قذفوها على عواتقهم اليسرى. رواه أبو داود.

افتعال من الضبع بإسكان الباء الموحدة وهو العضد، وهو أن يدخل إزاره تحت إبطه الأيمن ويرد طرفه على منكبه الأيسر ويكون منكبه الأيمن مكشوفا، وقال الطيبي: الضبع بسكون الباء وسط العضد ويطلق على الإبط أيضا أي لمجاورته له، والاضطباع أن يأخذ الإزار أو البرد فيجعل وسطه تحت الإبط الأيمن ويلقي طرفيه على كتفه الأيسر من جهتي صدره وظهره، سمي بذلك لإبداء الضبعين، قيل: إنما فعل ذلك إظهارا للتشجع كالرمل في الطواف - انتهى. وهذه الهيأة هي المذكورة في حديث ابن عباس الآتي، وأول ما اضطبعوا في عمرة القضاء ليستعينوا بذلك على الرمل ليرى المشركون قوتهم ثم صار سنة، ويضطبع في الأشواط السبعة، فإذا قضى طوافه سوى ثيابه، ولم يضطبع في ركعتي الطواف، قال الشوكاني: والحكمة في فعله أنه يعين على إسراع المشي، وقد ذهب إلى استحبابه الجمهور سوى مالك، قاله ابن المنذر. قال أصحاب الشافعي: وإنما يستحب الاضطباع في طواف يسن فيه الرمل - انتهى. وقال القاري: الاضطباع والرمل سنتان في كل طواف بعده سعي، والاضطباع سنة في جميع الأشواط بخلاف الرمل، ولا يستحب الاضطباع في غير الطواف وما يفعله العوام من الاضطباع من ابتداء الإحرام حجا أو عمرة لا أصل له بل يكره حال الصلاة - انتهى (رواه الترمذي) وقال: هو حديث حسن صحيح (وأبو داود) واللفظ له، وقد سكت عنه، ونقل المنذري كلام الترمذي وأقره (وابن ماجه والدارمي) وأخرجه أيضا أحمد (ج ٤: ص ٢٢٢، ٢٢٣) ورواه الشافعي بلفظ «أن النبي ﷺ طاف مضطبعا بالبيت وبين الصفا والمروة».

٢٦٠٩ - قوله (اعتمروا من الجعرانة) تقدم ضبطه (فرملوا بالبيت ثلاثا) أي ثلاث مرات من الأشواط السبعة (وجعلوا) أي حين أرادوا الشروع في الطواف (أرديتهم) جمع رداء (تحت آباطهم) بالألف ممدودة جمع إبط. قال ابن رسلان: المراد أن يجعلوها تحت عواتقهم اليمنى (ثم قذفوها) أي ألقوها وطرحوا طرفيها (على عواتقهم اليسرى) جمع العاتق وهو المنكب أي استمروا عليه إلى أن فرغوا من الطواف. والحديث يدل على مشروعية الرمل والاضطباع في الطواف (رواه أبو داود) وأخرجه أيضا أحمد (ج ١: ص ٣٠٦، ٣٧١) والبيهقي (ج ٥: ص ٧٩) وأخرجه الطبراني نحوه، والحديث سكت عنه أبو داود والمنذري والحافظ في التلخيص، وقال الشوكاني: رجاله رجال الصحيح.

﴿ الفصل الثالث ﴾

٢٦١٠ ـ (٢٦) عن ابن عمر ، قال: ما تركنا استلام هذين الركنين: اليمانى والحجر ، فى شدة ولا رخاء منذ رأيت رسول الله ﷺ يستلمهما. متفق عليه.

٢٦١١ ـ (٢٧) وفى رواية لهما قال نافع: رأيت ابن عمر يستلم الحجر بيده، ثم قبل يده وقال: ما تركته منذ رأيت رسول الله ﷺ يفعله.

٢٦١٢ ـ (٢٨) وعن أم سلمة ، قالت: شكوت إلى رسول الله ﷺ أنى أشتكى ، فقال: طوفى من وراء الناس

٢٦١٠ ـ قوله (اليمانى) بتخفيف الياء وتشديدها مجرورا (والحجر) أى الأسود (فى شدة) أى زحام (ولا رخاء) أى خلاء ، قال الحافظ: الظاهر أن ابن عمر لم ير الزحام عذرا فى ترك الاستلام. وقد روى سعيد بن منصور من طريق القاسم بن محمد قال: رأيت ابن عمر يزاحم على الركن حتى يدمى ، ومن طريق أخرى أنه قيل له فى ذلك ، فقال هوت الأفئدة إليه فأريد أن يكون فؤادى معهم. وروى الفاكهى من طرق عن ابن عباس كراهة المزاحمة ، وقال: لا يؤذى ولا يؤذى (متفق عليه) وأخرجه أيضا أحمد (ج ٢ : ص ٣) والدارمى والبيهقى (ج ٥ : ص ٧٦).

٢٦١١ ـ قوله (وفى رواية لهما) واللفظ لمسلم (يستلم الحجر بيده ثم قبل يده) لعل هذا فى وقت الزحام حيث لا يقدر على تقبيل الحجر (منذ رأيت رسول الله ﷺ يفعله) قال القارى: أى الاستلام المطلق أو المخصوص، إذ ثبت الاستلام والتقبيل عنه عليه الصلاة والسلام كما فى الصحيحين ـ انتهى. وقيل: الظاهر أن الضمير للاستلام مطلقا ، ويجوز أن يكون للاستلام على الوجه المخصوص المذكور وهو أنه استلم الحجر بيده ثم قبل يده ، والأول هو الوجه فافهم ـ انتهى. قلت: الظاهر بل الأظهر عندى هو الثانى ، وهذه الرواية أخرجها أيضا أحمد (ج ٢ : ص ١٠٨) والبيهقى (ج ٥ : ص ٧٥).

٢٦١٢ ـ قوله (وعن أم سلمة) أم المؤمنين والدة زينب بنت أبى سلمة الراوية عنها هذا الحديث (شكوت إلى رسول الله ﷺ) أى أوان الخروج من مكة إلى المدينة (أنى أشتكى) أى أتوجع ، وهو مفعول «شكوت»، والشكوى والشكاية إخبار عن مكروه أصابه، وهو المراد بقولها شكوت، ويجئ بمعنى المرض وهو المراد بقولها «أنى أشتكى» فيكون المعنى «شكوت إليه ﷺ أنى مريضة» ومقصودها أنها لا تستطيع الطواف ماشية لضعفها من تلك الشكوى التى كانت بها (طوفى من وراء الناس) إنما أمرها أن تطوف من وراء الناس ليكون استر لها ولا تقطع صفوفهم ولا يتأذون

وأنت راكبة. فطفت ورسول الله ﷺ يصلي إلى جنب البيت،

بدابتها، ولأن سنة النساء التباعد عن الرجال في الطواف، وقال الباجي: طواف النساء وراء الرجال لهذا الحديث ولم يكن لأجل البعير، فقد طاف رسول الله ﷺ على بعيره يستلم الركن بمحجن، وهذا يدل على اتصاله بالبيت، لكن من طاف غيره من الرجال على بعير فيستحب له إن خاف أن يؤذي أحدا أن يبعد قليلا، وإن لم يكن حول البيت زحام، وأمن أن يؤذي أحدا فليقرب كما فعل النبي ﷺ. وأما المرأة فإن من سنتها أن تطوف وراء الرجال. انتهى. وفي الحديث جواز الطواف للراكب إذا كان لعذر ويلتحق بالراكب المحمول وقد تقدم الكلام في ذلك (وأنت راكبة) أي على بعيرك كما في رواية هشام عند البخاري عن عروة عن أم سلمة أن رسول الله ﷺ قال وهو بمكة وأراد الخروج ولم تكن أم سلمة طافت بالبيت وأرادت الخروج فقال لها رسول الله ﷺ: إذا أقيمت الصلاة للصبح فطوفي على بعيرك والناس يصلون ففعلت ذلك فلم تصل حتى خرجت - انتهى. وقد علم من هذه الرواية أن القصة لطواف الوداع، ويدل عليه أيضا رواية النسائي عنها قالت يا رسول الله: والله ما طفت طواف الخروج، فقال النبي ﷺ إذا أقيمت الصلاة فطوفي. قال القاري: فيه دلالة على أن الطواف راكبا ليس من خصوصياته عليه الصلاة والسلام (فطفت) أي راكبة من وراء الناس (ورسول الله ﷺ يصلي) أي بالناس صلاة الصبح كما تدل عليه رواية البخاري المذكورة (إلى جنب البيت) أي متصلا إلى جدار الكعبة، وفيه تنبيه على أن أصحابه ﷺ كانوا متحلقين حولها، وفيه دلالة على أن صلاته ﷺ بأصحابه بالجماعة كانت بفناء الكعبة وأن طوافها كان وراء المصلين، وفيه أن من طاف راكبا يتوخى خلوة المطاف لئلا يهوش على الطائفين، واستدل بالحديث المالكية على طهارة بول ما يؤكل لحمه وهو المشهور عن أحمد خلافا لما ذهب إليه الحنفية والشافعية **قال** ابن بطال: في هذا الحديث جواز دخول الدواب التي يؤكل لحمها المسجد إذا احتيج إلى ذلك لأن بولها لا ينجسه بخلاف غيرها من الدواب. **وتعقب** بأنه ليس في الحديث دلالة على عدم الجواز مع الحاجة أي في غيرها ولا على عدم الجواز مع عدم الحاجة فيها. قال الحافظ: بل ذلك دائر على التلويث وعدمه فحيث يخشى التلويث يمتنع الدخول، وقد قيل إن ناقته ﷺ كانت منوقة أي مدربة معلمة فيؤمن منها ما يحذر من التلويث، وهي سائرة، فيحتمل أن يكون بعير أم سلمة كان كذلك، والله أعلم **وقال** النووي: هذا الحديث لا دلالة فيه (أي على طهارة بول ما يؤكل لحمه وروثه كما هو مذهب مالك وأحمد) لأنه ليس من ضرورة أنه يبول أو يروث في حال الطواف وإنما هو محتمل، وعلى تقدير حصوله ينظف المسجد منه كما أنه ﷺ أقر إدخال الصبيان الأطفال المسجد مع أنه لا يؤمن بولهم بل قد وجد ذلك، ولأنه لو كان ذلك محققا لنزه المسجد منه، سواء كان نجسا أو طاهرا لأنه مستقذر - انتهى **وقال** الشوكاني: ويرد ذلك (أي استدلال أصحاب مالك وأحمد بهذا الحديث على طهارة بول مأكول اللحم وروثه) بوجوه: أما أولا فلأنه لم يكن إذ ذاك قد حوط المسجد كما تقدم. وأما ثانيا فلأنه ليس من لازم الطواف على البعير أن يبول. وأما ثالثا فلأنه يطهر

يقرأ بالطور وكتاب مسطور.

منه المسجد كما أنه ﷺ أقر إدخال الصبيان الأطفال المسجد مع أنه لا يؤمن بولهم. وأما رابعا فلأنه يحتمل أن تكون راحلته عصمت من التلويث حينئذ كرامة له ـ انتهى (يقرأ بالطور وكتاب مسطور) أى بهذه السورة فى ركعة واحدة كما هو عادته عليه الصلاة والسلام. والحديث قد يستنبط منه أن الجماعة فى الفريضة ليست فرضا على الأعيان إلا أن يقال إن أم سلمة كانت شاكية فهى معذورة، أو الوجوب يختص بالرجال، كذا فى الفتح. اعلم أنه اتفق الجمهور على كراهة ابتداء الطواف ومنعه عند إقامة المكتوبة، وأما قطع الطواف للمكتوبة أو لصلاة الجنازة أو لغيرهما من الأعذار فاختلف العلماء فيه. قال ابن قدامة (ج ٣: ص ٣٩٥): إذا تلبس بالطواف أو بالسعى ثم أقيمت المكتوبة فإنه يصلى مع الجماعة فى قول أكثر أهل العلم، منهم ابن عمر وسالم وعطاء والشافعى وأبو ثور وأصحاب الرأى وروى ذلك عنهم فى السعى. وقال مالك: يمضى فى طوافه ولا يقطعه إلا أن يخاف أن يضر بوقت الصلاة، لأن الطواف صلاة فلا يقطعه لصلاة أخرى. ولنا قول النبى ﷺ: إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة. والطواف صلاة فيدخل تحت عموم الخبر، وإذا ثبت ذلك فى الطواف بالبيت مع تأكده ففى السعى بين الصفا والمروة أولى مع أنه قول ابن عمر ومن سميناه من أهل العلم، ولم نعرف لهم فى عصرهم مخالفا. وإذا صلى بنى على طوافه وسعيه فى قول من سمينا من أهل العلم. قال ابن المنذر: ولا نعلم أحدا خالف فى ذلك إلا الحسن، فإنه قال يستأنف. وكذلك الحكم فى الجنازة إذا حضرت يصلى عليها ثم يبنى على طوافه لأنها تفوت بالتشاغل عنها، قال أحمد: ويكون ابتداؤه من الحجر يعنى أنه يبتدئ الشوط الذى قطعه من الحجر حين يشرع فى البناء ـ انتهى. قلت: وما ذكر عن مالك من المضى فى الطواف وعدم قطعه هو مخالف لما فى كتب فروع المالكية، فإنهم نصوا بوجوب القطع للمكتوبة، وكذا حكى عامة شراح البخارى عن مالك قطعه للمكتوبة موافقا للجمهور. وقال النووى فى مناسكه: وإذا أقيمت الجماعة للمكتوبة وهو فى الطواف أو عرضت حاجة ماسة قطع الطواف لذلك فإذا فرغ بنى، والاستئناف أفضل، ويكره قطعه بلا سبب حتى يكره قطع الطواف المفروض لصلاة جنازة أو صلاة نافلة ـ انتهى. قال ابن حجر فى شرحه: وحيث قطعه فالأولى أن يقطعه عن وتر، وأن يكون من عند الحجر الأسود ـ انتهى. وقال ابن عابدين: إذا حضرت الجنازة أو المكتوبة فى أثناء الشوط هل يتمه أولا؟ لم أر من صرح به عندنا، وينبغى عدم الإتمام إذا خاف فوت الركعة مع الإمام. وإذا عاد البناء هل يبنى من محل انصرافه أو يبتدئ الشوط من الحجر؟ والظاهر الأول قياسا على من سبقه الحدث فى الصلاة وهو ظاهر قول الفتح بنى على ما كان طافه ـ انتهى. وعد صاحب اللباب الطواف عند إقامة المكتوبة فى المكروهات. قال القارى: فإن ابتداء الطواف حينئذ مكروه بلا شبهة، وأما إذا كان يمكنه إتمام الواجب عليه وإلحاقه بالصلاة وإدراك الجماعة فالظاهر أنه هو الأولى من قطعه ـ انتهى. وقال الدردير: ابتدأ طوافه لبطلانه واجبا كان أو تطوعا انقطع

متفق عليه.

٢٦١٣ ـ (٢٩) وعن عابس بن ربيعة، قال: رأيت عمر يقبل الحجر ويقول: إنى لأعلم أنك حجر ما تنفع ولا تضر، ولو لا أنى رأيت رسول الله ﷺ يقبل ما قبلتك.

لجنازة ولو قل الفصل، لأنها فعل آخر غير ما هو فيه فلا يجوز القطع لها اتفاقا ما لم تتعين، فإن تعينت وجب القطع إن خشى تغيرها وإلا فلا يقطع، وإذا قلنا بالقطع فالظاهر أنه يبنى كالفريضة كذا قالوا. وقطعه وجوبا ولو ركنا للفريضة أى لإقامتها للراتب، ودخل معه إن لم يكن صلاها أو صلاها منفردا، والمراد بالراتب إمام مقام إبراهيم على الراجح وأما غيره فلا يقطع له لأنه كجماعة غير الراتب، وندب له كمال الشوط إن أقيمت عليه أثناءه ليبنى من أول الشوط، فإن لم يكمله ابتدأ من موضع خرج، وندب أن يبتدئ ذلك الشوط، كما قاله ابن حبيب ـ انتهى (متفق عليه) أخرجه البخارى فى صفة الصلاة وفى الحج وفى التفسير، ومسلم فى الحج، وأخرجه أيضا أحمد (ج ٦: ص ٣١٩) ومالك وأبو داود والنسائى وابن ماجه وابن الجارود (ص ١٦١) والبيهقى (ج ٥: ص ٦٨، ١٠١).

٢٦١٣ ـ قوله (وعن عابس) بموحدة فمكسورة ثم مهملة (بن ربيعة) النخعى الكوفى. ثقة مخضرم من كبار التابعين قال الحافظ: روى عن عمر وعلى وحذيفة وعائشة، وعنه أولاده عبد الرحمن وإبراهيم وأسماء وأبو إسحاق السبيعى وإبراهيم بن جرير النخعى. قال الآجرى عن أبى داود: جاهلى سمع من عمر. وقال النسائى ثقة، وقال ابن سعد: هو من مذحج، وكان ثقة، وله أحاديث يسيرة ـ انتهى. وليس هو عابس بن ربيعة الغطيفى الصحابى الذى شهد فتح مصر. قال الحافظ فى التقريب فى ترجمة عابس بن ربيعة الغطيفى: وهم من خلطه بالذى قبله أى بعابس بن ربيعة النخعى. وقال فى تهذيب التهذيب: فرق ابن ماكولا بين الغطيفى والنخعى وهو الصواب (يقبل الحجر) أى الأسود (ويقول) مخاطبا له ليسمع الناس (إنى لأعلم أنك حجر ما تنفع) قال القارى: وفى نسخة «لا تنفع» (ولا تضر) أى بذاته، وإن كان امتثال ما شرع فيه ينفع بالجزاء والثواب. فمعناه أنه لا قدرة له على نفع ولا ضر، وأنه حجر مخلوق كباقى المخلوقات التى لا تضر ولا تنفع (ولو لا أنى رأيت رسول الله ﷺ يقبل) كذا وقع فى أكثر النسخ، وفى نسخة المرقاة «يقبلك» والذى فى صحيح مسلم عن عابس بن ربيعة «قال: رأيت عمر يقبل الحجر ويقول: إنى لأقبلك وأعلم أنك حجر. ولو لا أنى رأيت رسول الله ﷺ يقبلك لم أقبلك». وفى البخارى: أنه جاء إلى الحجر الأسود فقبله فقال «إنى لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولو لا أنى رأيت النبى ﷺ يقبلك ما قبلتك». قال الطيبى: إنما قال ذلك لئلا يغتر بعض قريبى العهد بالإسلام الذين قد ألفوا عبادة الأحجار وتعظيمها ورجاء نفعها وخوف الضرر بالتقصير فى تعظيمها فخاف أن يراه بعضهم يقبله فيفتتن به فبين أنه لا ينفع ولا يضر وإن كان امتثال ما شرع فيه ينفع باعتبار الجزاء والثواب، وليسمع

متفق عليه.

فى الموسم فيشتهر فى البلدان المختلفة. وفيه الحث على الاقتداء برسول الله ﷺ فى تقبيله وتنبيه على أنه لو لا الاقتداء لما فعله. وقال أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى: إنما قال ذلك لأن الناس كانوا حديثى عهد بعبادة الأصنام فخشى عمر أن يظن الجهال بأن استلام الحجر هو مثل ما كانت العرب تفعله فأراد عمر أن يعلم أن استلامه لا يقصد به إلا تعظيم الله عز وجل والوقوف عند أمر نبيه ﷺ وأن ذلك من شعائر الحج التى أمر الله بتعظيمها وأن استلامه مخالف لفعل الجاهلية فى عبادتهم الأصنام لأنهم كانوا يعتقدون أنها تقربهم إلى الله زلفى، فنبه عمر على مخالفة هذا الاعتقاد، وأنه لا ينبغى أن يعبد إلا من يملك الضرر والنفع وهو الله جل جلاله. وقال المحب الطبرى: إن قول عمر «إنك حجر لا تضر ولا تنفع» طلب منه للآثار وبحث عنها وعن معانيها، ولما رأى أن الحجر يستلم ولا يعلم له سبب يظهر للحس ولا من جهة العقل ترك فيه الرأى والقياس وصار إلى محض الاتباع كما صنع فى الرمل. وقال الخطابى: فى قول عمر من العلم أن متابعة السنن واجبة وإن لم يوقف لها على علل معلومة وأسباب معقولة. وأن أعيانها حجة على من بلغته وإن لم يفقه معانيها إلا أن معلوما فى الجملة أن تقبيل الحجر إنما هو إكرام له وإعظام لحقه، وقد فضل الله بعض الأحجار على بعض كما فضل بعض البقاع والبلدان على بعض وكما فضل بعض الليالى والأيام والشهور على بعض، وباب هذا كله التسليم، وهو أمر سائغ فى العقول جائز فيها غير ممتنع ولا مستنكر. قال الحافظ فى الفتح: فى قول عمر هذا التسليم للشارع فى أمور الدين وحسن الاتباع فيما لم يكشف عن معانيها، وهو قاعدة عظيمة فى اتباع النبى ﷺ فيما يفعله، ولو لم يعلم الحكمة فيه. وفيه دفع ما وقع لبعض الجهال من أن فى الحجر الأسود خاصة ترجع إلى ذاته. وفيه بيان السنن بالقول والفعل وأن الإمام إذا خشى على أحد من فعله فساد اعتقاد أن يبادر إلى بيان الأمر ويوضح ذلك. وفيه كراهة تقبيل ما لم يرد الشرع بتقبيله. فائدة: روى الخطيب وابن عساكر عن جابر مرفوعا «الحجر يمين الله فى الأرض يصافح بها عباده» وروى الديلمى فى مسند الفردوس عن أنس مرفوعا «الحجر يمين الله فمن مسحه فقد بايع الله» وروى الطبرانى فى الأوسط عن عبد الله بن عمرو بن العاص مرفوعا «الحجر يمين الله يصافح بها خلقه» ذكره الهيثمى فى مجمع الزوائد وقال: وفيه عبد الله بن المؤمل وثقه ابن حبان وقال يخطئ وفيه كلام، وبقية رجاله رجال الصحيح. قال الخطابى: ومعنى «أنه يمين الله فى الأرض» أن من صافحه فى الأرض كان له عند الله عهد، فكان كالعهد تعقده الملوك بالمصافحة لمن يريد موالاته والاختصاص به، وكما يصفق على أيدى الملوك للبيعة، وكذلك تقبيل اليد من الخدم للسادة والكبراء فهذا كالتمثيل بذلك والتشبيه به يعنى فخاطبهم بما يعهدونه. وقال المحب الطبرى: معناه أن كل ملك إذا قدم عليه الوافد قبل يمينه، ولما كان الحاج والمعتمر أول ما يقدمان يسن لهما تقبيله نزل منزلة يمين الملك ويده، ولله المثل الأعلى. وكذلك من صافحه كان له عند الله عهد كما أن الملوك تعطى العهد بالمصافحة، والله أعلم (متفق عليه) وأخرجه

....

أيضا أحمد (ج ١ : ص ١٦، ٢١، ٢٦، ٣٤، ٤٦، ٥١، ٥٤) وأبو داود والنسائي والترمذي والبيهقي وغيرهم . تنبيه : ذكر بعض شراح البخاري عن بعض العلماء جواز تقبيل قبره ﷺ ومنبره وقبور الصالحين لأجل التبرك بذلك قياسا على تقبيل الحجر الأسود ، ولا يوافقهم على هذا أحد ممن يتبع السنة ، بل ما ورد فيه نص صحيح صريح عن الشارع قبلناه وعملنا بمقتضاه وما لا فلا ، نعم ورد أن بعض الصحابة قبل يد النبي ﷺ وبعضهم قبل جبهته وقبل بعض التابعين يد بعض الصحابة وعلى هذا فيجوز تقبيل يد الصالحين ومن ترجى بركتهم ، قال النووي : تقبيل يد الرجل لزهده وصلاحه أو علمه أو شرفه أو صيانته أو نحو ذلك من الأمور الدينية لا يكره بل يستحب ، فإن كان لغناه أو شوكته أو جاهه عند أهل الدنيا فمكروه شديد الكراهة ، وقال أبو سعيد المتولي : لا يجوز ـ انتهى . وأما تقبيل قبره ﷺ ومنبره وقبور الصالحين فلم يرد أن أحدا من الصحابة أو التابعين فعل ذلك ، بل قد ورد النهي عنه . فقد روى أبو داود بسند حسن من حديث أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ : لا تجعلوا بيوتكم قبورا ، ولا تجعلوا قبري عيدا وصلوا علي ، فإن صلاتكم تبلغني حيث كنتم . وقد تقدم هذا الحديث في باب الصلاة على النبي ﷺ مع بيان معناه ، وله شواهد من أوجه مختلفة . واتفق الأئمة على أنه لا يتمسح بقبر النبي ﷺ ولا يقبله . وهذا كله محافظة على التوحيد ، فإن من أصول الشرك بالله اتخاذ القبور مساجد كما قالت طائفة من السلف في قوله تعالى ﴿وقالوا لا تذرن آلهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا ـ ٧١ : ٢٣﴾ قالوا : هؤلاء كانوا قوما صالحين في قوم نوح ، فلما ماتوا عكفوا على قبورهم ثم صوروا على صورهم تماثيل ، ثم طال عليهم الأمد فعبدوها . وروى أحمد عن عائشة رضي الله عنها أن أم حبيبة وأم سلمة ذكرتا كنيسة رأينها بالحبشة فيها تصاوير ، فقال رسول الله ﷺ : إن أولائك إذا كان فيهم الرجل الصالح فمات بنوا على قبره مسجدا وصوروا فيه تلك الصور ، أولائك شرار الخلق عند الله عز وجل يوم القيامة . وما جر المصائب على عوام الناس وغرس في أذهانهم أن الصالحين من أصحاب القبور ينفعون ويضرون حتى صاروا يشركونهم مع الله في الدعاء ويطلبون منهم قضاء الحوائج ودفع المصائب إلا تساهل معظم المتأخرين من العلماء ، وذكر هذه البدع في كتبهم ولا أدري ما الذي ألجأهم إلى ذلك وأحاديث رسول الله ﷺ تحذر منه ؟ أكان هؤلاء أعلم بسنة رسول الله ﷺ من عمر بن الخطاب رضي الله عنه حيث أمر بقطع الشجرة التي بويع تحتها النبي ﷺ فقطعها لأن الناس كانوا يذهبون فيصلون تحتها تبركا ، وما أمر عمر رضي الله عنه بقطعها إلا خوفا من الافتتان بها . وثبت عنه رضي الله عنه أنه رأى الناس في سفر يتبادرون إلى مكان فسأل عن ذلك فقالوا : قد صلى فيه النبي ﷺ ، فقال عمر : من عرضت له الصلاة فليصل وإلا فليمض ، فإنما هلك أهل الكتاب لأنهم تتبعوا آثار أنبيائهم فاتخذوها كنائس وبيعا . وكره الإمام مالك تتبع الأماكن التي صلى فيها النبي ﷺ في طريقه من المدينة إلى مكة سنة حجة الوداع والصلاة فيها تبركا بأثره الشريف إلا في مسجد قباء ، لأنه ﷺ كان يأتيه راكبا وماشيا ، وبنى مالك مذهبه على سد الذرائع فرأى أن التساهل في هذا وإن كان جائزا يجر إلى مفسدة

٢٦١٤ ـ (٣٠) وعن أبي هريرة، أن النبي ﷺ قال: وكل به سبعون ملكا يعني الركن اليماني، فمن قال: اللهم إني أسألك العفو والعافية في الدنيا والآخرة ﴿ربنا آتنا في الدنيا حسنة، وفي الآخرة حسنة، وقنا عذاب النار﴾. قالوا: آمين. رواه ابن ماجه.

بعد تقادم العهد، فالاحتياط سد هذا الباب وعدم التساهل فيه فإن الراعي حول الحمى يوشك أن يقع فيه. وحاصل الكلام أن لا نفعل ولا نقول ولا نعتقد إلا ما دلت عليه السنة الثابتة، ونحترز من التساهل في ذلك مما يجر إلى ارتكاب البدع وفساد العقيدة والعمل.

٢٦١٤ ـ قوله (يعني) أي يريد بمرجع الضمير (الركن اليماني) فهو تفسير لضمير «به» والقائل بعض الرواة دون أبي هريرة بطريق الاعتراض بين الكلامين، وليس هذا التفسير في ابن ماجه. وقال السندي: قوله «وكل به» أي بالتأمين لمن دعا عنده، قيل: والظاهر أنه إذا كان فضل الركن اليماني إلى هذه المرتبة كان فضل الركن الأسود أكثر وأعلى من ذلك إلا أن يكون هذه الخاصية مخصوصة به، ويكون للحجر الأسود فضائل وخواص أخر أوفر وأعظم، والله أعلم (اللهم إني أسألك العفو) أي عن الذنوب (والعافية) أي عن العيوب (في الدنيا والآخرة) ويمكن أن يكون لفا ونشرا مشوشا (ربنا آتنا في الدنيا حسنة) إلخ. قال القاري: لا تنافي بينه وبين ما سبق من قوله بين الركنين لأنه إذا وصل إلى الركن اليماني وشرع في هذا الدعاء وهو مار فلا شك أنه يقع بينهما إذ لا يجوز الوقوف للدعاء في الطواف كما يفعله جهلة العوام ـ انتهى (قالوا آمين) أي ودعاء الملائكة يرجى استجابته منه (رواه ابن ماجه) بسند ضعيف كما ستعرف واعلم أن هذا الحديث والحديث الذي يليه أي قوله «من طاف بالبيت سبعا» إلخ. هما في الأصل حديث واحد رواه ابن ماجه بإسناد واحد جعله المؤلف حديثين وفرقهما، وهكذا فعل المجد في المنتقى. قال ابن ماجه في باب فضل الطواف: حدثنا هشام بن عمار ثنا إسماعيل بن عياش ثنا حميد بن أبي سوية قال: سمعت ابن هشام يسأل عطاء بن أبي رباح عن الركن اليماني وهو يطوف بالبيت فقال عطاء: حدثني أبو هريرة أن النبي ﷺ قال: وكل به سبعون ملكا فمن قال اللهم إني أسألك العفو والعافية، إلخ. فلما بلغ الركن الأسود قال: يا أبا محمد ما بلغك في هذا الركن الأسود؟ فقال عطاء: حدثني أبو هريرة أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: من فاوضه (أي قابله بوجهه، قاله السندي. وقال الطيبي: أي لابس وخالط، من مفاوضة الشريكين) فإنما يفاوض يد الرحمن. قال له ابن هشام: يا أبا محمد فالطواف؟ قال عطاء: حدثني أبو هريرة أنه سمع النبي ﷺ يقول: من طاف بالبيت سبعا ولا يتكلم إلا ـ الحديث. قال المنذري في الترغيب بعد ذكر هذا الحديث: رواه ابن ماجه عن إسماعيل بن عياش حدثني حميد بن أبي سوية وحسنه بعض مشائخنا ـ انتهى. ولم يتكلم البوصيري في الزوائد على إسناده. قال السندي: وذكر الدميري ما يدل على أنه حديث غير محفوظ ـ انتهى. وذكره الحافظ في

٢٦١٥ ـ (٣١) وعنه، أن النبي ﷺ قال: من طاف بالبيت سبعا، ولا يتكلم إلا بسبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر، ولا حول ولا قوة إلا بالله. محيت عنه عشر سيئات، وكتب له عشر حسنات، ورفع له عشر درجات، ومن طاف فتكلم، وهو فى تلك الحال

التلخيص وقال: إسناده ضعيف. قلت: هشام بن عمار من رجال الستة. قال الحافظ عنه: صدوق مقرئ، كبر فصار يتلقن فحديثه القديم أصح، وأما إسماعيل بن عياش الشامى الحمصى فهو صدوق فى روايته عن أهل بلده أى الشاميين مخلط فى غيرهم، وهذا الحديث من غير أهل بلده، وهو حميد بن أبى سوية، ويقال ابن أبى سويد المكى. قال الحافظ فى التقريب: إنه مجهول، وقال فى تهذيب التهذيب: ذكره ابن عدى وقال: حدث عنه ابن عياش بأحاديث عن عطاء غير محفوظات، منها حديث فضل الدعاء عند الركن اليمانى. قال الحافظ: أخرج ابن ماجه فى الحج فى فضل الطواف وغيره عن هشام بن عمار عن إسماعيل فقال: فى روايته حميد بن أبى سوية، وأخرجه ابن عدى فقال: فى روايته حميد بن أبى سويد مصغرا بدال بدل الهاء فى آخره، وصوبه المصنف، وترجمه ابن عدى فقال: حميد بن أبى سويد مولى بنى علقمة، وقيل حميد بن أبى حميد حدث عنه إسماعيل بن عياش منكر الحديث، وقد ظهر بهذا كله أن الحديث ضعيف من وجهين: لكونه من رواية ابن عياش عن غير أهل بلده، ولجهالة حميد بن أبى سوية المكى. وفى فضل الدعاء عند استلام الركن اليمانى عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: ما مررت بالركن اليمانى إلا وعنده ملك ينادى يقول: آمين، آمين، فإذا مررتم به فقولوا: اللهم آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار، أخرجه أبو ذر. قال الطبرى: ولا تضاد بين الحديثين يعنى حديث ابن عباس وحديث أبى هريرة، فإن السبعين موكلون به لم يكلفوا قول آمين دائما وإنما عند سماع الدعاء، والملك كلف أن يقول آمين دائما سواء سمع دعاء أو لم يسمعه، وعن على بن أبى طالب أنه كان إذا مر بالركن اليمانى قال: بسم الله الله أكبر، السلام على رسول الله ﷺ ورحمة الله وبركاته، اللهم إنى أعوذ بك من الكفر والفقر والذل ومواقف الخزى فى الدنيا والآخرة، ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار. وجاء ذلك عن النبي ﷺ مرسلا لابن المسيب بإسناد ضعيف أخرجهما الأزرقى.

٢٦١٥ ـ قوله (من طاف بالبيت سبعا) أى سبع مرات من الأشواط (ولا يتكلم إلا بسبحان الله) هو واجب النصب فمحله مجرور (والحمد لله) مرفوع على الحكاية (ولا حول) عن معصيته (ولا قوة) على طاعته (محيت) بتاء التأنيث فى جميع النسخ وهكذا وقع فى ابن ماجه (عشر سيئات) أى بكل خطوة أو بكل كلمة أو بالمجموع (وكتب) بالتذكير فى جميع النسخ وكذا فى المنتقى أى أثبت. وفى ابن ماجه «كتبت» بالتأنيث وهكذا وقع فى الترغيب للمنذرى (ورفع له) بالتذكير فى جميع النسخ وكذا فى ابن ماجه (ومن طاف فتكلم) أى بتلك الكلمات (وهو فى تلك الحال) أى

خاض فى الرحمة برجليه كخائض الماء برجليه. رواه ابن ماجه.

(٤) باب الوقوف بعرفة

(الفصل الأول)

٢٦١٦ ـ (١) عن محمد بن أبى بكر الثقفى، أنه سأل أنس بن مالك،

فى حالة الطواف، وإنما كرر «من طاف» ليناط به غير ما نيط به أولا، وليبرز المعقول فى صورة المشاهد المحسوس قاله الطيبي. وقال الشيخ الدهلوى فى اللمعات بعد ذكر كلام الطيبي: ويمكن أن يكون معناه تكلم بكلام الناس دون ما ذكر من التسبيح والتحميد والتهليل والتكبير مقابلا لقوله «ولا يتكلم إلا بسبحان الله» أى لا يتكلم إلا بذكر الله فيكون مقابله أن يتكلم بغير ذكر الله، ومع ذلك يكون له ثواب لكنه يكون كالخائض فى الرحمة برجليه وأسفل بدنه لكونه عاملا وعابدا به ولا يبلغ الرحمة إلى أعلاه لكونه متكلما بغير ذكر الله، وإذا لم يتكلم إلا بذكر الله يستغرق فى بحر الرحمة من قدمه إلى رأسه ومن أسفله إلى أعلاه، هكذا يختلج فى القلب معنى الحديث ـ انتهى. وهكذا حمل السندى وابن حجر الهيتمى قوله «ومن طاف فتكلم» على الكلام المباح فقال ابن حجر: أى من تكلم بغير ذلك الذكر من الكلام المباح، وفيه الإشارة بأن الثواب الحاصل دون الأول بواسطة تكلمه فى طوافه بغير الذكر، لأن ذلك مناف لكمال الأدب وإيقاع العبادة بغير وجهها ـ انتهى. قال القارى: والأول أى كلام الطيبي أظهر لأنه قد تقدم نهيه عليه الصلاة والسلام عن الكلام المباح بقوله فلا يتكلمن إلا بخير فيكون مكروها (إلى آخر ما قال) ثم قال: وأقول ـ والله تعالى أعلم ـ إن الظاهر المتبادر فى معناه أن يقال ومن طاف فتكلم أى بغير هذه الكلمات كسائر الأذكار فيفيد التقييد حينئذ زيادة مثوبات هذه الكلمات فإنهن الباقيات الصالحات ـ انتهى (رواه ابن ماجه) قد تقدم أن حديث أبى هريرة هذا وحديثه الأول المذكور هنا ساقهما ابن ماجه بإسناد واحد، وكان الأولى للمؤلف أن يقول بعد ذكرهما «رواهما ابن ماجه». وفى ذكر الله فى الطواف وفضل الطواف أحاديث ذكرها الشوكانى فى النيل والطبرى فى القرى والقارى فى المرقاة وغيرهم فى كتب المناسك، فمن شاء الوقوف رجع إليها.

(باب الوقوف) أى الحضور (بعرفة) أى ولو ساعة فى وقت الوقوف. قال الطيبي: هى اسم لبقعة معروفة ـ انتهى. فالجمع فى قوله تعالى: ﴿فإذا أفضتم من عرفات ـ ٢ : ١٩٨﴾ باعتبار أجزائها و أماكنها وتعدد محال الوقوف فيها، وتقدم وجه تسميتها بها، وارجع لمعرفة حدها والمسافة بينها وبين مكة إلى شفاء الغرام وغيره من الكتب المؤلفة فى تاريخ مكة.

٢٦١٦ ـ قوله (عن محمد بن أبى بكر الثقفى) نسبة إلى ثقيف، بالمثلثة والقاف، قبيلة بالطائف. وهو محمد بن

وهما غاديان من منى إلى عرفة : كيف كنتم تصنعون في هذا اليوم مع رسول الله ﷺ ؟ فقال : كان يهل منا المهل فلا ينكر عليه ، ويكبر المكبر منا فلا ينكر عليه .

أبي بكر بن عوف بن رباح الثقفي الحجازي ثقة تابعي . قال الحافظ في تهذيب التهذيب : روى عن أنس في التهليل والتكبير في الغدو من منى إلى عرفات ، وعنه موسى بن عقبة ومالك وشعبة وغيرهم . قال النسائي ثقة ، وقال العجلي : مدني تابعي ثقة - انتهى مختصرا. وقال في شرح البخاري: ليس لمحمد المذكور في الصحيح عن أنس ولا غيره غير هذا الحديث الواحد ، وقد وافق أنسا على روايته عبد الله بن عمر أخرجه مسلم (وهما غاديان) جملة اسمية حالية ، و «غاديان» بالغين المعجمة اسم فاعل من غدا يغدو غدوا ، أي ذاهبان غدوة (كيف كنتم تصنعون) أي من الذكر في الطريق (في هذا اليوم مع رسول الله ﷺ) ولمسلم من طريق موسى بن عقبة عن محمد بن أبي بكر : قلت لأنس غداة عرفة : ما تقول في التلبية في هذا اليوم ؟ (فقال) أي أنس (كان يهل) أي يلبي (منا المهل) أي الملبي أو المحرم (فلا ينكر عليه ويكبر المكبر منا فلا ينكر عليه) قال العيني : قوله «لا ينكر» على صيغة المعلوم في الموضعين والضمير المرفوع فيه للنبي ﷺ - انتهى . وضبطه الحافظ في الفتح بضم أوله على البناء للمجهول ، أي لا ينكر عليه أحد فيفيد التقرير منه ﷺ والاجماع السكوتي من الصحابة رضي الله عنهم . قال الحافظ : في رواية موسى بن عقبة «فمنا المكبر ومنا المهلل ، ولا يعيب أحدنا على صاحبه» وفي حديث ابن عمر من طريق عبد الله بن أبي سلمة عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر عن أبيه : غدونا مع رسول الله ﷺ من منى إلى عرفات منا الملبي ومنا المكبر ، وفي رواية له قال يعني عبد الله بن أبي سلمة : فقلت له يعني لعبيد الله : عجبا لكم كيف لم تقولوا له : ماذا رأيت رسول الله ﷺ يصنع ؟ قال الحافظ : وأراد عبد الله بن أبي سلمة بذلك الوقوف على الأفضل ، لأن الحديث يدل على التخيير بين التكبير والتلبية من تقريره لهم ﷺ على ذلك فأراد أن يعرف ما كان يصنع هو ليعرف الأفضل من الأمرين وقد بينه ما رواه أحمد وابن أبي شيبة والطحاوي من طريق مجاهد عن أبي معمر عن عبد الله أي ابن مسعود : خرجت مع رسول الله ﷺ فما ترك التلبية حتى رمى جمرة العقبة إلا أن يخلطها بتكبير . قال النووي: في الحديث دليل على استحباب التلبية والتكبير في الذهاب من منى إلى عرفات يوم عرفة والتلبية أفضل. وفيه رد على من قال بقطع التلبية بعد صبح يوم عرفة . وقال الطيبي : هذا رخصة ولا حرج في التكبير بل يجوز كسائر الأذكار، ولكن ليس التكبير في يوم عرفة من سنة الحجاج ، بل السنة لهم التلبية إلى رمي جمرة العقبة يوم النحر ، وحكى المنذري أن بعض العلماء أخذ بظاهره لكنه لا يدل على فضل التكبير على التلبية ، بل على جوازه فقط ، لأن غاية ما فيه تقريره ﷺ على التكبير ، وذلك لا يدل على استحبابه ، فقد قام الدليل الصريح على أن التلبية حينئذ أفضل لمداومته ﷺ عليها . وقال العيني : التكبير المذكور نوع من الذكر أدخله الملبي في خلال التلبية من غير ترك للتلبية ، لأن المروي عن الشارع أنه

متفق عليه.

٢٦١٧ ـ (٢) وعن جابر، أن رسول الله ﷺ قال: نحرت ههنا ومنى كلها منحر، فانحروا فى رحالكم،

لم يقطع التلبية حتى رمى جمرة العقبة. وقال الخطابى: السنة المشهورة فيه أن لا يقطع التلبية حتى يرمى أول حصاة من جمرة العقبة يوم النحر، وعليها العمل. وأما قول أنس هذا فقد يحتمل أن يكون تكبير المكبر منهم شيئا من الذكر يدخلونه فى خلال التلبية الثابتة فى السنة من غير ترك التلبية ـ انتهى. قلت: حديث عبد الله بن مسعود المذكور سابقا نص فيما قاله العينى والخطابى. وقد ترجم البخارى لحديث أنس فى العيدين «باب التكبير أيام منى وإذا غدا إلى عرفة» قال الحافظ: قوله «ويكبر المكبر فلا ينكر عليه» هذا موضع الترجمة وهو متعلق بقوله فيها «وإذا غدا إلى عرفة» وظاهره أن أنسا احتج به على جواز التكبير فى موضع التلبية، ويحتمل أن يكون من كبر، أضاف التكبير إلى التلبية ـ انتهى. قلت: بل هذا هو المتعين لما سيأتى، ثم ترجم البخارى لحديث أنس أيضا فى الحج «باب التلبية والتكبير إذا غدا من منى إلى عرفة» قال الحافظ: أى مشروعيتهما، وغرضه بهذه الترجمة الرد على من قال: يقطع المحرم التلبية إذا راح إلى عرفة، ثم عقد بعد أربعة عشر بابا «باب التلبية والتكبير غداة النحر حتى يرمى». قال الحافظ: المعتمد أنه أشار إلى ما ورد فى بعض طرقه كما جرت به عادته، فعند أحمد (ج ١ : ص ٤١٧) وابن أبى شيبة والطحاوى من طريق مجاهد عن أبى معمر عن عبد الله: خرجت مع رسول الله ﷺ فما ترك التلبية حتى رمى جمرة العقبة إلا أن يخلطها بتكبير (متفق عليه) أخرجه البخارى فى العيدين وفى الحج، ومسلم فى الحج، وأخرجه أيضا مالك وأحمد والنسائى وابن ماجه والدارمى والبيهقى (ج ٥ : ص ١١٧).

٢٦١٧ ـ قوله (نحرت ههنا) إشارة إلى مكان مخصوص فى منى نحر فيه، وكذا فى عرفات وجمع، والجمع علم للمزدلفة، والظاهر أنه قال كلا من هذه الكلمات فى مكانه وجمعها الراوى كذا فى اللمعات. وقال ابن حجر: نحرت ههنا. أى فى محل نحره المشهور، وقد بنى عليه بناءان كل منهما يسمى مسجد النحر، أحدهما على الطريق والآخر منحرف عنها. قيل: وهو الأقرب من الوصف الذى ذكروه بمحل نحره عليه الصلاة والسلام (ومنى) مبتدأ (كلها) أى كل مواضعها، تأكيد (منحر) أى محل نحر، وهو خبر المبتدأ، والمقصود أن النحر لا يختص بمنحره عليه الصلاة والسلام وهو قريب من مسجد الخيف. قال الشوكانى: قوله «منى كلها منحر» يعنى كل بقعة منها يصح النحر فيها، وهو متفق عليه لكن الأفضل النحر فى المكان الذى نحر فيه النبى ﷺ، كذا قال الشافعى، ومنحر النبى ﷺ هو عند الجمرة الأولى التى تلى مسجد منى، كذا قال ابن التين. وحد منى من وادى محسر إلى العقبة (فانحروا فى رحالكم) المراد بالرحال المنازل.

ووقفت ههنا وعرفة كلها موقف، ووقفت ههنا وجمع كلها موقف. رواه مسلم.

٢٦١٨ ـ (٣) وعن عائشة، قالت: إن رسول الله ﷺ قال: ما من يوم أكثر من أن يعتق الله فيه عبدا من النار من يوم عرفة،

قال أهل اللغة: رحل الرجل منزله سواء كان من حجر أو مدر أو شعر أو وبر، ومعنى الحديث: كل منى موضع نحر وذبح للهدايا المتعلقة بالحج فلا تتكلفوا النحر في موضع نحري، بل يجوز لكم النحر في منازلكم من منى (ووقفت ههنا) أي قرب الصخرات (وعرفة كلها موقف) أي يصح الوقوف فيها إلا بطن عرنة، وقد أجمع العلماء على أن من وقف في أي جزء كان من عرفات صح وقوفه، ولها أربعة حدود: حد إلى جادة طريق المشرق، والثاني إلى مسافات الجبل الذي وراء أرضها، والثالث إلى البساتين التي تلي قرنيها على يسار مستقبل الكعبة. والرابع وادي عرنة وليست هي ولا نمرة من عرفات ولا من الحرم (ووقفت ههنا) أي عند المشعر الحرام بمزدلفة، وهو البناء الموجود بها الآن، قاله القاري (وجمع) أي المزدلفة (كلها موقف) أي إلا وادي محسر، قال النووي: في هذه الألفاظ بيان رفق النبي ﷺ بأمته وشفقته عليهم في تنبيههم على مصالح دينهم ودنياهم فإنه ﷺ ذكر لهم الأكمل والجائز، فالأكمل موضع نحره ووقوفه، والجائز كل جزء من أجزاء المنحر، وجزء من أجزاء عرفات، وجزء من أجزاء المزدلفة وهي جمع ـ بفتح الجيم وإسكان الميم ـ وقد سبق بيانها (رواه مسلم) وأخرجه أيضا أحمد وأبو داود والبيهقي (ج ٥: ص ١١٥).

٢٦١٨ ـ قوله (ما من يوم) من زائدة (أكثر) بالنصب وقيل بالرفع (من) زائدة أيضا (أن يعتق الله فيه عبدا) زاد في رواية النسائي «أو أمة»، قال السندي في حاشية النسائي: قوله «أكثر من أن يعتق» أي أكثر من جهة الإعتاق وبملاحظته، فليست هذه من تفضيلية وإنما التفضيلية من التي في قوله «من يوم عرفة» (من النار) متعلق بيعتق (من يوم عرفة) أي بعرفات. قال الطيبي: ما بمعنى ليس، واسمه «يوم» و«من» زائدة ـ انتهى. قال القاري: فتقديره: ما من يوم أكثر إعتاقا فيه الله عبدا من النار من يوم عرفة ـ انتهى. وقال السندي في حاشية ابن ماجه: «أكثر» جاء بالنصب على أنه خبر ما العاملة على لغة أهل الحجاز، وبالرفع على إبطال عمل ما وعلى الوجهين «أن يعتق» فاعل اسم التفضيل، ويحتمل على تقدير الرفع أن يجعل «أن يعتق» مبتدأ خبره «أكثر» والجملة خبر «ما» وتجويز فتحة «أكثر» على أنه صفة يوم محمول على لفظه إلا أنه جر بالفتحة لكونه غير منصرف، وتجويز رفعه على أنه صفة له حمل له على محله أو على أنه خبر لما بعده والجملة صفة، فذاك يحوج إلى تقدير خبر مثل موجود بلا حاجة إليه ـ انتهى. وقال الأبي: ما نافية وتدخل على المبتدأ والخبر، والعرب فيها مذهبان، فالحجازيون (والتهاميون والنجديون) يرفعون بها المبتدأ الاسم وينصبون الخبر، والتميميون يرفعون بها الاسمين. قال النووي: روينا الحديث بنصب أكثر على أن ما حجازية، وبرفعه على أنها تميمية ومن زائدة، والتقدير

وإنه ليدنو ثم يباهي بهم الملائكة، فيقول: ما أراد هؤلاء؟. رواه مسلم.

«ما يوم أكثر» والمجروران بعده مبينان، فمن يوم عرفة، مبين للأكثرية مما هي، و«من أن يعتق» مبين للبين. قال: والحديث ظاهر الدلالة في فضل يوم عرفة وهو كذلك. ولو قال رجل «امرأتي طالق في أفضل الأيام» فلأصحابنا وجهان: أحدهما تطلق يوم الجمعة لقوله ﷺ «خير يوم طلعت فيه الشمس يوم الجمعة» والثاني وهو الأصح أنها تطلق يوم عرفة لهذا الحديث، ويتأول حديث يوم الجمعة على أن معناه أنه أفضل أيام الأسبوع. قيل: الحديث يدل على فضل يوم عرفة لا على أنه أفضل لما ثبت من أن المفضول قد يختص بخاصية ليست في الأفضل ولا يكون بسبب تلك الخاصية أفضل، فأكثرية العتق فيه لا تدل على أنه أفضل. وأيضا فإنما دل على أنه لا يكون العتق في غيره أكثر، وذلك لا يدل على نفي المساواة إلا أن يضاف إلى ذلك ما يقع فيه من المباهاة، سلمنا أن أكثرية العتق تدل على أنه أفضل، لكن أفضل من الأيام التي يقع فيها العتق، لا أنه أفضل الأيام مطلقا، فتأمل (وإنه) أي سبحانه وتعالى (ليدنو) قال المازري: أي تدنو رحمته وكرامته لا دنو مسافة ومماسة، وقال القاضي: وقد يريد دنو الملائكة إلى الأرض أو إلى السماء بما ينزل معهم من الرحمة عن أمره سبحانه وتعالى. وقال التوربشتي: أي يدنو منهم في موقفهم بفضله ورحمته وفي تخصيص لفظ الدنو تنبيه على كمال القرب لأن الدنو من أخص أوصاف القرب (ثم يباهي بهم) أي بالحجاج (الملائكة) قال بعضهم: أي يظهر على الملائكة فضل الحجاج وشرفهم. وقال التوربشتي: المباهاة هو المفاخرة وهي موضوعة للمخلوقين فيما يترفعون به على أكفائهم، وتعالى الله الملك الحق عن التعزز بما اخترعه ثم تعبده، وإنما هو من باب المجاز أي يحلهم من قربه وكرامته بين أولئك الملأ محل الشئ المباهي به. ويحتمل أن يكون ذلك في الحقيقة راجعا إلى أهل عرفة أي ينزلهم من الكرامة منه منزلة يقتضي المباهاة بينهم وبين الملائكة، وإنما أضاف العمل إلى نفسه تحقيقا لكون ذلك عن موهبته، والله أعلم ـ انتهى. قلت: الحديث محمول على ظاهره من غير تأويل وتكييف كما هو مذهب السلف الصالح في النزول والعلو وغيرهما من الصفات من إمرارها على ظاهرها وتفويض الكيفية إلى علمه سبحانه وتعالى، فالدنو والمباهاة معناهما معلوم، والكيفية مجهولة، فنقول: إنه تعالى يدنو من عباده عشية عرفة بعرفات ويباهي بهم الملائكة كيف يشاء (فيقول: ما أراد هؤلاء؟) قال القاري: أي أي شئ أراد هؤلاء حيث تركوا أهلهم وأوطانهم وصرفوا أموالهم وأتعبوا أبدانهم أي ما أرادوا إلا المغفرة والرضاء والقرب واللقاء، ومن جاء هذا الباب لا يخشى الرد، أو التقدير: ما أراد هؤلاء فهو حاصل لهم ودرجاتهم على قدر مراداتهم ونياتهم. أو أي شئ أراد هؤلاء؟ أي شيئا سهلا يسيرا عندنا إذ مغفرة كف من التراب لا يتعاظم عند رب الأرباب ـ انتهى. قال الأبي: لما كان الاستفهام على الله تعالى محالا تأولوه بذلك، ويحتمل أنه استطاق (رواه مسلم) وأخرجه أيضا النسائي وابن ماجه والحاكم (ج ١: ص ٤٦٤) والبيهقي (ج ٥: ص ١١٨).

﴿ الفصل الثانى ﴾

٢٦١٩ - (٤) عن عمرو بن عبد الله بن صفوان، عن خال له يقال له: يزيد بن شيبان. قال: كنا فى موقف لنا بعرفة يباعده عمرو من موقف الإمام جدا، فأتانا ابن مربع الأنصارى، فقال: إنى رسول رسول الله ﷺ إليكم، يقول لكم: قفوا على مشاعركم فإنكم على إرث من إرث أبيكم إبراهيم عليه السلام.

٢٦١٩ - قوله (عن عمرو بن عبد الله بن صفوان) هو عمرو بن عبدالله بن صفوان بن أمية بن خلف الجمحى المكى صدوق شريف من التابعين، روى عن يزيد بن شيبان وعبد الله بن السائب المخزومى وغيرهما. وروى عنه عمرو بن دينار وغيره. قال الزبير عن بعض أصحابه: توالى خمسة فى الشرف فذكر جماعة، عمرو فيهم، وذكره ابن حبان فى الثقات، وقال ابن سعد: كان قليل الحديث. وقال الزبير: كان له رقيق يتجرون، فكان ذلك يعينه على مكارمه (يزيد بن شيبان) الأزدى، ويقال الديلى، صحابى، له عند الأربعة هذا الحديث الواحد. قال أبو حاتم: هو خال عمرو بن عبد الله بن صفوان المذكور. وقال البخارى: له رؤية (قال) أى يزيد (كنا فى موقف لنا) أى لآبائنا وأسلافنا كانوا يقفون فى الجاهلية (يباعده عمرو) أى يباعد ذاك المكان عمرو بن عبد الله (من موقف الإمام) يعنى يجعله بعيدا فى وصفه إياه بالبعد، والتباعد والمباعدة بمعنى التبعيد وبه ورد التنزيل ﴿ربنا باعد بين أسفارنا - ٣٤ : ١٩﴾ وهذا قول الراوى عن عمرو بن عبد الله وهو عمرو بن دينار يعنى قال عمرو: كان بين ذلك الموقف وبين موقف إمام الحاج مسافة بعيدة (جدا) نصب على المصدر أى جد فى التبعيد جدا. وقال القارى: أى يجد جدا فى التبعيد أى بعدا كثيرا، فهو متصل بقوله «يباعده» متأخر عن متعلقه، فإما على كونه مصدرا أى يبعده تبعيدا جدا أى كثيرا أو على الحالية (فأتانا ابن مربع) بكسر الميم وسكون الراء المهملة بعدها موحدة مفتوحة مخففة، كذا ضبطه الحافظ فى التقريب والطبرى فى القرى والمصنف فى الإكمال والمنذرى فى مختصر السنن، ووقع فى الإصابة والاستيعاب وأسد الغابة والتجريد «ابن مريع» أى بالياء التحتية، والظاهر أنه خطأ من الناسخ، وهو زيد بن مربع بن قيظى - بفتح القاف وسكون التحتانية بعدها ظاء - مشالة الأنصارى الأوسى من بنى حارثة. وقيل اسمه يزيد، وقيل عبد الله، والأول أكثر. قال الحافظ: صحابى، أكثر ما يجئ مبهما أى غير مسمى عداده فى أهل الحجاز، له هذا الحديث الواحد (يقول لكم) أى رسول الله ﷺ (قفوا) بكسر القاف أمر من وقف يقف (على مشاعركم) جمع مشعر، والمراد منها ههنا مواضع النسك والعبادة من قولك: شعرت بالشئ أى علمته، ومنه «ليت شعرى» أى ليتنى أعلم هل يكون كذا وكذا ويسمى كل موضع من مواضع النسك مشعرا لأنه معلم لعبادة الله. وفى رواية «كونوا على مشاعركم» أى اثبتوا فى مواضع نسككم ومواقفكم القديمة (فإنكم على إرث من إرث أبيكم إبراهيم عليه السلام) علة للأمر بالاستقرار والتثبت على الوقوف فى مواقفهم القديمة، علل ذلك بأن موقفهم موقف إبراهيم ورثوه

رواه الترمذي، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجه.

٢٦٢٠ ـ (٥) وعن جابر، أن رسول الله ﷺ قال: كل عرفة موقف، وكل منى منحر، وكل المزدلفة موقف، وكل فجاج مكة طريق ومنحر. رواه أبو داود، والدارمي.

منه، ولم يخطئوا في الوقوف فيه عن سنته، فإن عرفة كلها موقف، والواقف بأي جزء منها آت بسنته، متبع لطريقته، وإن بعد موقفه عن موقف النبي ﷺ، قاله الطيبي. وقال السندي: إرساله ﷺ الرسول بذلك لتطييب قلوبهم لئلا يتحزنوا ببعدهم عن موقف رسول الله ﷺ ويرواذلك نقصا في الحج، أو يظنوا أن ذلك المكان الذي هم فيه ليس بموقف ويحتمل أن المراد بيان أن هذا خير مما كان عليه قريش من الوقوف بمزدلفة، وأنه شئ اخترعوه من أنفسهم، والذي أورثه إبراهيم هو الوقوف بعرفة، وقال التوربشتي: أعلم النبي ﷺ من وقف بها أنهم لم يخطئوا سنة خليل الله وأنهم على منهاجه، وأن من بعد موقفه عن موقف النبي ﷺ كمن دنا، وذلك منه لمعنيين أحدهما تسفيه رأي من رأى في الخروج عن الحرم حرجا للوقفة، والثاني إعلامهم بأن عرفة كلها موقف لئلا يتنازعوا في مواقفهم ولا يتوهموا أن الموقف ما اختاره ﷺ، فلا يرون الفضل في غيره فينتهي بهم ذلك إلى التشاجر وإلى تصور الحق باطلا، ولهذا قال: وقفت ههنا وعرفة كلها موقف (رواه الترمذي) وقال حديث حسن لا نعرفه إلا من حديث ابن عيينة عن عمرو بن دينار، وابن مربع اسمه يزيد، وإنما يعرف له هذا الحديث الواحد (وأبو داود) وسكت عنه، ونقل المنذري تحسين الترمذي وأقره (والنسائي وابن ماجه) وأخرجه أيضا أحمد (ج ٤: ص ١٣٧) وابن أبي شيبة والبيهقي (ج ٥: ص ١١٥) والحاكم (ج ١: ص ٤٦٢) وصححه ووافقه الذهبي.

٢٦٢٠ ـ قوله (كل عرفة) أي جميع أجزائها ومواضعها (موقف) أي موضع وقوف للحج، زاد في رواية مالك وابن ماجه «وارتفعوا عن بطن عرنة» (وكل منى منحر) أي موضع نحر وذبح للهدايا المتعلقة بالحج (وكل المزدلفة) قال في اللمعات: المزدلفة أيضا علم موضع مخصوص كعرفة ومنى، لكن أدخل عليها الألف واللام لأن العلم المشتق يجوز فيه إدخال اللام وتركها كما في الحارث والحسن مثلا (موقف) فيه دليل على أن جميع المزدلفة موقف، كما أن عرفات كلها موقف وزاد في رواية مالك وابن ماجه «وارتفعوا عن بطن محسر» (وكل فجاج مكة) بكسر الفاء جمع فج وهو الطريق الواسع (طريق ومنحر) أي يجوز دخول مكة من جميع طرقها وإن كان الأفضل الدخول إليها من الثنية العليا أي ثنية كداء التي دخل منها النبي ﷺ، ويجوز النحر في جميع نواحيها لأنها من الحرم. والمقصود التوسعة ونفي الحرج، ذكره الطيبي. قال القاري: ويجوز ذبح جميع الهدايا في أرض الحرم بالاتفاق إلا أن منى أفضل لدماء الحج، ومكة ولاسيا المروة لدماء العمرة، ولعل هذا وجه تخصيصها بالذكر (رواه أبو داود والدارمي) وأخرجه أيضا أحمد (ج ٣: ص ٣٢٦)

٢٦٢١ ـ (٦) وعن خالد بن هوذة ، قال : رأيت النبي ﷺ يخطب الناس يوم عرفة على بعير قائما في الركابين . رواه أبو داود .

والحاكم (ج ١ : ص ١٦٠) والبيهقي (ج ٥ : ص ١٢٢) وابن جرير، وروى مالك مرسلا وابن ماجه نحوه . والحديث سكت عنه أبو داود والمنذري وقال الحاكم صحيح على شرط مسلم وأقره الذهبي .

٢٦٢١ ـ قوله (وعن خالد بن هوذة) بفتح الهاء وسكون الواو بعدها ذال معجمة ثم تاء تانيث ، وقوله «عن خالد بن هوذة» هكذا في جميع نسخ المشكاة ، وكذا وقع في المصابيح وهو خطأ ، والصواب عن العداء بن خالد بن هوذة فإن الحديث من مسند العداء بن خالد لا من مسند أبيه خالد بن هوذة ، فقد رواه أبو داود عن عثمان بن أبي شيبة عن وكيع عن عبد المجيد أبي عمرو حدثني العداء بن خالد بن هوذة قال: رأيت رسول الله ﷺ يخطب. وكذا رواه عن عباس ابن عبد العظيم عن عثمان بن عمر عن عبد المجيد أبي عمرو ، وهكذا روى أحمد عن وكيع عن عبد المجيد ، وكذا وقع في جامع الأصول (ج ٤ : ص ٦٦) للجزري ، والقرى (ص ٣٥٥) للمحب الطبري . والعداء ـ بفتح عين وشدة دال مهملة وألف فهمزة ـ ابن خالد بن هوذة العامري ، قال الحافظ في التقريب في ترجمته : صحابي أسلم هو وأبوه جميعا وتأخر وفاته إلى بعد المائة . وقال في الإصابة : أسلم العداء بعد حنين مع أبيه ، وللعداء أحاديث ، وكأنه عمر ، فإن عند أحمد أنه عاش إلى زمن خروج يزيد بن المهلب في سنة إحدى أو اثنتين ومائة في أيام يزيد بن عبد الملك ، عداده في أعراب البصرة ، وكان وفد على النبي ﷺ فأقطعه مياها كانت لبني عامر يقال لها الرخيخ ـ بخائين معجمتين مصغرا ـ وكان ينزل بها . وذكر أبو زكريا بن مندة أنه آخر من مات من الصحابة بالرخيخ ، وذكر هشام بن الكلبي العداء ووالده في المؤلفة قلوبهم . والعداء هو الذي ابتاع منه رسول الله ﷺ العبد أو الأمة وكتب له العهدة ، وقد ذكر المصنف قصة البيع في باب المنهي عنها من البيوع . وأما خالد بن هوذة والد العداء فقال الحافظ في الإصابة : خالد بن هوذة بن ربيعة البكائي ويقال القشيري ، جاء ذكره في حديث ابنه العداء ، فروى الباوردي من طريق عبد المجيد أبي عمرو عن العداء بن خالد ، قال خرجت مع أبي فرأيت النبي ﷺ يخطب . وقال الأصمعي عن أبي عمرو بن العلاء : أسلم العداء وأخوه حرملة وأبوهما وكانا سيدي قومهما وبعث النبي ﷺ إلى خزاعة يبشرهم بإسلامهما (يخطب الناس) أي يعظهم ويعلمهم المناسك (يوم عرفة) بعد الزوال كما في حديث جابر في قصة حجة الوداع (على بعير قائما في الركابين) حالان مترادفان أو متداخلان . وقوله «قائما» أي واقفا لا أنه قائم على الدابة ، بل معناه حال كون الرجلين داخلين في الركابين (رواه أبو داود) وسكت عنه هو والمنذري ، وأخرجه أحمد (ج ٥ : ص ٣٠) ورواه أحمد أيضا (ج ٥ : ص ٣٠) والطبراني في الكبير مطولا وأورد الهيثمي في مجمع الزوائد (ج ٢ : ص ٢٥٣) الروايتين وقال : رجال الطبراني موثقون .

٢٦٢٢ ـ (٧) وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ، أن النبي ﷺ قال: خير الدعاء دعاء يوم عرفة ،

٢٦٢٢ ـ قوله (خير الدعاء دعاء يوم عرفة) قال الشوكاني: قوله «دعاء يوم عرفة» رجح المزي جر دعاء ليكون قوله «لا إله إلا الله» خبرا لخير الدعاء ولخير ما قلت أنا والنبيون ، ويؤيده ما وقع في الموطأ من حديث طلحة بلفظ «أفضل الدعاء يوم عرفة وأفضل ما قلت أنا والنبيون من قبلي ، لا إله إلا الله» وما وقع عند العقيلي من حديث ابن عمر «أفضل دعائي ودعاء الأنبياء قبلي عشية عرفة لا إله إلا الله» ـ انتهى . قلت : ويؤيده أيضا ما وقع عند أحمد من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ، قال : كان أكثر دعاء النبي ﷺ يوم عرفة «لا إله إلا الله» إلخ ، ويؤيده أيضا حديث علي عند ابن أبي شيبة بلفظ «أكثر دعائي ودعاء الأنبياء قبلي بعرفة لا إله إلا الله» . وأما حديث طلحة فلفظه في الموطأ «أفضل الدعاء دعاء يوم عرفة» قال الزرقاني : قوله «أفضل الدعاء» مبتدأ خبره «دعاء يوم عرفة» قال الباجي : أي أعظمه ثوابا وأقربه إجابة ، ويحتمل أن يريد به اليوم ، ويحتمل أن يريد به الحاج خاصة ، وقال ابن عبد البر : يريد أنه أكثر ثوابا ، ويحتمل أن يريد أفضل ما دعا به ، والأول أظهر ، لأنه أورده في تفضيل الأذكار بعضها على بعض . وفي الحديث تفضيل الدعاء بعضه على بعض وتفضيل الأيام بعضها على بعض ـ انتهى . قال الطيبي : الإضافة في قوله «دعاء يوم عرفة» إما بمعنى اللام، أي دعاء يختص به، ويكون قوله «وخير ما قلت أنا والنبيون من قبلي لا إله إلا الله» بيانا لذلك الدعاء فإن ، قلت : هو ثناء، قلت : في الثناء تعريض بالطلب ، وإما بمعنى «في» ليعم الأدعية الواقعة فيه ـ انتهى . وقال الطبري : إنما سمى هذا الذكر دعاء لثلاثة أوجه، **أحدها** : ما تضمنه حديث سالم بن عبد الله أنه كان يقول بالموقف «لا إله إلا الله» إلخ . وفيه «ثم قال حدثني أبي عن أبيه عمر بن الخطاب عن النبي ﷺ قال : يقول الله من شغله ذكري عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطى السائلين» . ووجهه أنه لما كان الثناء يحصل أفضل مما يحصل الدعاء أطلق عليه لفظ الدعاء لحصول مقصوده ، ويروى عن الحسين بن الحسن المروزي قال : سألت سفيان بن عيينة عن أفضل الدعاء يوم عرفة فقال: لا إله إلا الله، إلخ. فقلت له : هذا ثناء وليس بدعاء ، فقال : أما تعرف حديث مالك بن الحارث ؟ قال : يقول الله عز وجل : إذا شغل عبدي ثناؤه على من مسئلتي أعطيته أفضل ما أعطى السائلين . قال: وهذا تفسير قول النبي ﷺ . ثم قال سفيان : أما علمت ما قال أمية بن أبي الصلت حين أتى عبد الله بن جدعان يطلب نائله ؟ فقلت لا . فقال ، قال أمية :

أأذكر حاجتي أم قد كفاني حياؤك ، إن شيمتك الحياء

وعلمك بالحقوق وأنت فضل لك الحسب المهذب والثناء

إذا أثنى عليك المرأ يوما كفاه من تعرضه الثناء

ثم قال : يا حسين هذا مخلوق يكتفي بالثناء عليه دون مسألة فكيف بالخالق ؟ **الوجه الثاني** : معناه أفضل ما يستفتح

وخير ما قلت أنا والنبيون من قبلى: لا إله إلا الله وحده ، لا شريك له ، له الملك ، وله الحمد ، وهو على كل شئ قدير. رواه الترمذى.

٢٦٢٣ — (٨) وروى مالك عن طلحة بن عبيد الله إلى قوله «لا شريك له».

الدعاء . على حذف المضاف ، ويدل عليه الحديث الآخر ، فإنه قال: أفضل الدعاء أن أقول لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، إلى آخره ، ودعا بعد ذلك بقوله اللهم اجعل فى قلبى نورا ، إلخ. الثالث : معناه أفضل ما يستبدل به عن الدعاء يوم عرفة لا إله إلا الله ، إلى آخره ، والأول أوجه - انتهى (وخير ما قلت) قال الشيخ الدهلوى فى اللمعات: أى دعوت ، والدعاء هو لا إله إلا الله وحده ، إلخ. وتسميته دعاء إما لأن الثناء على الكريم تعريض بالدعاء والسوال ، وإما لحديث «من شغله ذكرى عن مسألتى أعطيته أفضل ما أعطى السائلين» هكذا قالوا ، ولا يخفى أن عبارة هذا الحديث لا تقتضى أن يكون الدعاء قوله لا إله إلا الله ، إلخ. بل المراد أن خير الدعاء ما يكون يوم عرفة أى دعاء كان ، وقوله «خير ما قلت» إشارة إلى ذكر غير الدعاء فلا حاجة إلى جعل ما قلت بمعنى ما دعوت ، ويمكن أن يكون هذا الذكر توطئة لتلك الأدعية لما يستحب من الثناء على الله قبل الدعاء - انتهى. وقال القارى: لا يبعد أن يقال: خير ما قلت من الذكر فيكون عطف مغاير ، والتقدير: أفضل الدعاء دعاء فى يوم عرفة بأى شئ كان ، وخير ما قلت من الذكر فيه وفى غيره أنا والنبيون من قبلى: لا إله إلا الله - انتهى. قلت: لكن لا يلائمه رواية الطبرانى بلفظ «أفضل ما قلت أنا والنبيون قبلى عشية عرفة: لا إله إلا الله». وكذا رواية أحمد «كان أكثر دعاء رسول الله ﷺ يوم عرفة لا إله إلا الله» (له الملك وله الحمد) زاد فى حديث أبى هريرة عند البيهقى «يحيى ويميت بيده الخير» (رواه الترمذى) فى الدعوات من طريق حماد بن حميد عن عمرو بن شعيب وقال: هذا حديث غريب من هذا الوجه. وحماد بن أبى حميد هو محمد بن أبى حميد وليس هو بالقوى عند أهل الحديث ، وأخرجه أحمد من هذا الطريق (ج٢: ص ٢١٠) بلفظ «كان أكثر دعاء رسول الله ﷺ يوم عرفة لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد بيده الخير وهو على كل شئ قدير» أورده الهيثمى فى مجمع الزوائد وقال: رواه أحمد ورجاله موثقون - انتهى. ولا يخفى ما فيه.

٢٦٢٣ — قوله (وروى مالك) فى آخر كتاب الصلاة وفى أواخر الحج عن زياد بن أبى زياد مولى عبد الله بن عياش ابن أبى ربيعة المخزومى (عن طلحة بن عبيد الله) أى مرسلا مرفوعا ، وطلحة هذا هو طلحة بن عبيد الله (مصغرا) ابن كريز - بفتح الكاف وكسر الراء المهملة وسكون الياء وزاى معجمة - الخزاعى المدنى أبو المطرف ثقة من أوساط التابعين ، مات بالشام سنة ثمان عشرة ومائة . قال العراقى: وهم من ظنه أحد العشرة ، أى لأنه تيمى واسم جده عثمان وهذا خزاعى وجده كريز فحديثه مرسل (إلى قوله «لا شريك له») وكذا أخرجه البيهقى فى كتاب الدعوات الكبير والسنن الكبرى

٢٦٢٤ - (٩) وعن طلحة بن عبيد الله بن كريز ، أن رسول الله ﷺ قال : ما رؤى الشيطان يوما هو فيه أصغر

(ج ٥ : ص ١١٧) مرسلا مبتورا . قال ابن عبد البر : لا خلاف عن مالك فى إرساله ولا أحفظ بهذا الإسناد مسندا من وجه يحتج به وأحاديث الفضائل لا تحتاج إلى محتج به ، وقد جاء مسندا من حديث على وابن عمر ثم أخرج حديث على من طريق ابن أبى شيبة وجاء أيضا عن أبى هريرة ، أخرجه البيهقى . وقال الحافظ فى التلخيص (ص ٢١٥) بعد ذكر هذا الحديث : مالك فى الموطأ من حديث طلحة بن عبيد الله بن كريز مرسلا (لأن طلحة تابعى) وروى عن مالك موصولا ، ذكره البيهقى وضعفه ، وكذا ابن عبد البر فى التمهيد ، وله طريق أخرى موصولة رواه أحمد والترمذى من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده بلفظ «خير الدعاء دعاء يوم عرفة» الحديث . وفى إسناده حماد بن أبى حميد وهو ضعيف ، ورواه العقيلى فى الضعفاء من حديث نافع عن ابن عمر بلفظ «أفضل دعائى ودعاء الأنبياء قبلى عشية عرفة لا إله إلا الله» الحديث . وفى إسناده فرج بن فضالة وهو ضعيف جدا . قال البخارى : منكر الحديث ، ورواه الطبرانى فى المناسك من حديث على نحو هذا ، وفى إسناده قيس بن الربيع ، وأخرجه البيهقى (ج ٥ : ص ١١٧) وإسحاق بن راهويه كما فى المطالب العالية (ج ١ : ص ٢٤٥) عنه بزيادة «اللهم اجعل فى قلبى نورا» إلخ . وفى إسناده موسى بن عبيدة الربذى وهو ضعيف وتفرد به عن أخيه عبد الله عن على . قال البيهقى : ولم يدرك عبد الله عليا - انتهى . وأحاديث الباب تدل على مشروعية الاستكثار من الدعاء المذكور يوم عرفة وأنه خير ما يقال فى ذلك اليوم . تنبيه : قال الزرقانى : وقع فى تجريد الصحاح لرزين ابن معاوية الأندلسى زيادة فى أول هذا الحديث وهى : أفضل الأيام يوم عرفة وافق يوم جمعة ، وهو أفضل من سبعين حجة فى غير يوم الجمعة ، وأفضل الدعاء ، إلخ . وتعقبه الحافظ فقال : حديث لا أعرف حاله لأنه لم يذكر صحابيه ولا من خرجه بل أدرجه فى حديث الموطأ هذا وليست هذه الزيادة فى شئ من الموطآت ، فإن كان له أصل احتمل أن يراد بالسبعين التحديد أو المبالغة فى الكثرة ، وعلى كل حال منهما ثبتت المزية - انتهى . وفى الهدى لابن القيم . ما استفاض على ألسنة العوام أن وقفة الجمعة تعدل ثنتين وسبعين حجة فباطل لا أصل له عن رسول الله ﷺ ولا عن أحد من الصحابة والتابعين - انتهى .

٢٦٢٤ - قوله (وعن طلحة بن عبيد الله) بضم العين مصغرا (بن كريز) بفتح الكاف مكبرا ، الخزاعى التابعى المتقدم ذكره آنفا ، فالحديث مرسل (أن رسول الله ﷺ قال : ما رؤى) بالبناء للمجهول (يوما) أى فى يوم (هو فيه أصغر) الجملة صفة يوما أى أذل وأحقر ، مأخوذ من الصغار بفتح الصاد المهملة وهو الهوان والذل ، قاله القارى . وهكذا فسر الزرقانى وصاحب المحلى وغيرهم من الشراح . وقال الباجى : يحتمل وجهين ، أن يريد الصغار والخزى

ولا أدحر ولا أحقر ولا أغيظ منه فى يوم عرفه ، وما ذاك إلا لما يرى من تنزل الرحمة ، وتجاوز الله عن الذنوب العظام ، إلا ما رؤىَ يوم بدر. فقيل ما رؤى يوم بدر؟

والذل ، ويحتمل أن يريد به تضاؤله وصغر جسمه وأن ذلك يصيبه عند نزول الملائكة وإغضاب نزولها له - انتهى (ولا أدحر) بسكون الدال وفتح الحاء وبالراء مهملات ، اسم تفضيل من الدحر وهو الطرد والإبعاد أى أبعد عن الخير ومنه قوله تعالى: ﴿من كل جانب دحورا - ٣٧ : ٩﴾ وقوله تعالى: ﴿أخرج منها مذؤما مدحورا - ٧ : ١٨﴾ وقال الطبرى : الدحر الدفع بعنف على سبيل الإهانة والإذلال ، ومنه : ﴿فتلقى فى جهنم ملوما مدحورا - ١٧ : ٣٩﴾ أى مبعدا من رحمة الله (ولا أحقر) أى أسوأ حالا ، قاله القارى . وقال الزرقانى : أى أذل وأهون عند نفسه لأنه عند الناس حقير أبدا. وقال الباجى : يحتمل الوجهين المتقدمين فى أصغر (ولا أغيظ) أى أشد غيظا محيطا بكبده وهو أشد الحنق (منه) أى من الشيطان نفسه (فى يوم عرفة) وفى المصابيح «يوم عرفة» قال شارحه: نصب ظرفا لأصغر أو لأغيظ أى الشيطان فى عرفة ابعد مرادا منه فى سائر الأيام وتكرار المنفيات للبالغة فى المقام ، قاله القارى (وما ذاك) أى وليس ما ذكر له (إلا لما يرى) كذا فى جميع النسخ من المشكاة موافقا لما فى المصابيح . وكذا ذكره المنذرى فى الترغيب والطبرى فى القرى ، وفى الموطأ «إلا لما رأى» أى بصيغة الماضى المعلوم ، قال القارى : لما يرى أى لأجل ما يعلم ، قيل : ويحتمل رؤية العين كما يجئ (من تنزل الرحمة) أى على الخاص والعام بحسب المراتب (وتجاوز الله عن الذنوب العظام) قال القارى: فيه إيماء إلى غفران الكبائر - انتهى. قال الزرقانى: «قوله «إلا لما رأى من تنزل الرحمة» أى الملائكة النازلين بها على الواقفين بعرفة وهو لعنه الله ، لا يحب ذلك ، وليس المراد أنه يرى الرحمة نفسها ، ولعله رأى الملائكة تبسط أجنحتها بالدعاء للحاج ، ويحتمل أنه سمع الملائكة تقول : غفر لهؤلاء أو نحو ذلك فعلم أنهم نزلوا بالرحمة ، ورؤيته الملائكة للغيظ لا للإكرام ، قاله أبو عبد الملك البونى، وقال الباجى : يحتمل أنه يرى الملائكة ينزلون على أهل عرفة وقد عرف الشيطان أنهم لا ينزلون إلا عند الرحمة لمن ينزلون عليه ، ولعل الملائكة يذكرون ذلك إما على وجه الذكر بينهم أو على وجه الإغاظة للشيطان ، ويخلق الله للشيطان إدراكا يدرك به نزولهم ويدرك به ذكرهم لذلك ، ولعله يسمع منهم إخبارهم بأن الله تعالى قد تجاوز لأهل الموقف عن جميع ذنوبهم وعما يوصف بالعظم منها ، ويحتمل أن ينص على ذلك ، ويحتمل أن يخبر به عنه بخبر يفهم المعنى وإن لم ينص على نفس المعصية سترا من الله تعالى على عباده المغفور لهم - انتهى (إلا ما رؤى) بيناء المجهول (يوم بدر) قال الطيبى : أى ما رؤى الشيطان فى يوم أسوأ حالا منه فى ما عدا يوم بدر أول غزوة وقع فيها القتال وكانت فى ثانية الهجرة، وفى المصابيح «إلا ما كان من يوم بدر» (فقيل: ما رؤى؟) كذا فى بعض النسخ بصيغة المجهول ، وفى بعضها «ما رأى» أى ببناء المعلوم كما فى الموطأ والمصابيح ، أى قالت الصحابة : وما رأى الشيطان يوم

قال: فإنه قد رأى جبريل يزع الملائكة. رواه مالك مرسلا، وفي شرح السنة بلفظ المصابيح.

٢٦٢٥ — (١٠) وعن جابر، قال: قال رسول الله ﷺ: إذا كان يوم عرفة إن الله ينزل إلى السماء الدنيا، فيباهي بهم الملائكة، فيقول انظروا إلى عبادي أتوني شعثا

بدر حتى صار لأجله أسوأ حالا؟ (قال) أي رسول الله ﷺ (فإنه) أي الشيطان، وفي الموطأ «أما إنه» (قد رأى جبريل) عليه السلام أي يوم بدر (يزع) بفتح الياء والزاي المعجمة فعين مهملة، وأصله يوزع من الوزع، أي يصف (الملائكة) للقتال ويمنعهم أن يخرج بعضهم عن بعض في الصف. قال الجزري: وزعه يزعه وزعا فهو وازع إذا كفه ومنعه، ومنه حديث «إن إبليس رأى جبريل عليه السلام يوم بدر يزع الملائكة» أي يرتبهم ويسويهم ويصفهم للحرب فكأنه يكفهم عن التفرق والانتشار - انتهى. وقال الطيبي: يزعهم أي يكفهم فيحبس أولهم على آخرهم، ومنه الوازع وهو الذي يتقدم الصف فيصلحه ويقدم في الجيش ويؤخره، ومنه قوله تعالى ﴿فهم يوزعون - ٢٧: ١٧، ٨٣﴾ أي يرتبهم ويسويهم ويكفهم عن الانتشار ويصفهم للحرب - انتهى. وفيه فضل الحج وشهود عرفة، وفضل يوم بدر وسعة فضل الله على المذنبين (رواه مالك) في أواخر الحج عن إبراهيم بن أبي عبلة (من ثقات التابعين) عن طلحة بن عبيد الله ابن كريز (مرسلا) حديث طلحة هذا ذكره المنذري في الترغيب (ج ٢: ص ٧٣) وقال: رواه مالك والبيهقي من طريقه وغيرهما وهو مرسل، وقال ابن عبد البر في التقصي: هو مرسل عند جماعة رواة الموطأ. وقال في التمهيد: هكذا الحديث في الموطأ عند جماعة الرواة عن مالك، ورواه أبو النصر إسماعيل بن إبراهيم العجلي عن مالك عن إبراهيم بن أبي عبلة عن طلحة بن عبيد الله بن كريز عن أبيه، ولم يقل في هذا الحديث «عن أبيه» غيره، وليس بشيء - انتهى. قلت: عبيد الله بن كريز هذا لم يذكر في التهذيب ولا في الجرح والتعديل، وإنما ذكره ابن حبان في (ج ٢) من الثقات، وذكره أيضا البخاري في التاريخ الكبير (ق ١/ ج ٣/ ص ٣٩٧) فقال: عبيد الله بن كريز الخزاعي سمع عبد الله بن معقل، رواه عنه ابنه طلحة في البصريين - انتهى. وهذا كما ترى لم يذكر فيه جرحا ولا تعديلا. وقال الزرقاني: حديث طلحة هذا مرسل، وزعم ابن الحذاء أن الحديث من الغرائب التي لم يوجد لها إسناد ولا نعلم أحدا أسنده، من قصوره الشديد، فقد وصله الحاكم في المستدرك عن أبي الدرداء، وقال القاري: رواه الديلمي متصلا والبيهقي مرسلا ومتصلا (وفي شرح السنة) للبغوي (بلفظ المصابيح) المغاير لبعض ما هنا، وقد تقدم التنبيه على ذلك.

٢٦٢٥ — قوله (إلى السماء الدنيا) قال القاري: لعل وجه التخصيص زيادة اطلاع أهلها لأهل الدنيا (فيباهي بهم) أي بالواقفين بعرفة (الملائكة) أي ملائكة سماء الدنيا أو الملائكة المقربين أو جميع الملائكة، قاله القاري (فيقول انظروا) أي نظر اعتبار (إلى عبادي) الإضافة للتشريف (أتوني) قال القاري: أي جاؤا مكان أمري (شعثا) بضم الشين

غبرا ضاجين من كل فج عميق ، أشهدكم أني قد غفرت لهم ، فيقول الملائكة : يا رب ! فلان كان يرهق وفلان وفلانة . قال : يقول الله عز وجل : قد غفرت لهم . قال رسول الله ﷺ : فما من يوم أكثر عتيقا من النار من يوم عرفة . رواه في شرح السنة .

المعجمة وسكون العين المهملة ، جمع أشعث وهو المتفرق الشعر (غبرا) جمع أغبر وهو الذي التصق الغبار بأعضائه ، وهما حالان (ضاجين) بتشديد الجيم من ضج إذا رفع صوته أي رافعين أصواتهم بالتلبية . قال القاري : وفي نسخة يعني من المشكاة بتخفيف الحاء المهملة ، وفي المشارق : أي أصابهم حر الشمس . وفي القاموس : ضحى برز للشمس وكسعى ورضي أصابته الشمس . وذكر المنذري حديث جابر هذا من رواية ابن حبان بلفظ ضاحين ، وقال : هو بالضاد المعجمة والحاء المهملة أي بارزين للشمس غير مستترين منها ، يقال لكل من برز للشمس من غير شئ يظله ويكنه : إنه لضاح (من كل فج عميق) متعلق بأتوا أي من كل طريق بعيد (أشهدكم) أي أظهركم (فلان كان يرهق) بتشديد الهاء وفتحه ويخفف أي يتهم بالسوء وينسب إلى غشيان المحارم ، ولفظ البيهقي «فتقول الملائكة : إن فيهم فلانا مرهقا» قال المنذري : المرهق هو الذي يغشى المحارم ويرتكب المفاسد (وفلان وفلانة) أي كذا وكذا يعني عاص وفاسق . وقال القاري : أي كذلك يفعلان المعاصي ، وإنما قالوا ذلك تعجبا منهم بعظم الجريمة واستبعادا لدخول صاحب مثل هذه الكبيرة في عداد المغفورين . وقال التوربشتي : قول الملائكة هذا على سبيل الاستعلام ليعلموا هل دخل ذلك المرهق في جملتهم أم لا ، كأنهم قالوا : إن فيهم فلانا ومن شأنه كيت وكيت ، فماذا صنعت به ، أو يكون سؤالهم هذا من طريق التعجب ، وفيه من الأدب عدم التصريح بالمعائب وعلى هذا النحو من المعنى يحمل قوله ﷺ في غير هذا الحديث : إن فيهم فلانا الخطاء . ولا يصح حمله على غير ذلك فإنهم أعلم بالله من أن يسبق عنهم مثل هذا القول على سبيل الإعلام والاعتراض (قد غفرت لهم) أي لهؤلاء أيضا ، وقد غفرت لهم جميعا وهؤلاء منهم وهم قوم لا يشقى جليسهم ، قال الطيبي : فإن الحج يهدم ما كان قبله (فما من يوم) قال الطيبي : جزاء شرط محذوف (أكثر) بالنصب خبر ما بمعنى ليس ، وقيل بالرفع على اللغة التميمية (عتيقا) تمييز (من النار) متعلق بعتيق (من يوم عرفة) متعلق بأكثر (رواه) أي البغوي (في شرح السنة) أي بسنده وأخرجه أيضا ابن حبان وابن خزيمة في صحيحيهما والإسماعيلي في معجمه وأبو يعلى والبزار وابن منيع وعبد الرزاق وسعيد ابن منصور وابن عساكر وقاسم بن أصبغ في مسنده والحاكم والبيهقي وابن أبي الدنيا بألفاظ متقاربة مختصرا ومطولا وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (ج ٣ : ص ٢٥٣) من رواية أبي يعلى والبزار بزيادة فضل عشر ذي الحجة في أوله ، وقال : فيه محمد بن مروان العقيلي وثقه ابن معين وابن حبان ، وفيه بعض كلام ، وبقية رجاله رجال الصحيح - انتهى . وفي الباب عن أبي هريرة وابن عمر وأنس وعبد الله بن عمرو بن العاص ذكر أحاديثهم المنذري في الترغيب والطبري في القرى وعلي المتقي في الكنز والهيثمي في مجمع الزوائد .

﴿ الفصل الثالث ﴾

٢٦٢٦ - (١١) عن عائشة، قالت: كانت قريش ومن دان دينها يقفون بالمزدلفة، وكانوا يسمون الحمس، وكان سائر العرب يقفون بعرفة، فلما جاء الإسلام أمر الله تعالى نبيه ﷺ أن يأتي عرفات، فيقف بها ثم يفيض منها، فذلك قوله عز وجل ﴿ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس﴾.

٢٦٢٦ - قوله (كانت قريش ومن دان دينها) أي اتبعهم في دينهم ووافقهم عليه واتخذ دينهم له دينا (يقفون بالمزدلفة) أي حين يقف الناس بعرفة. قال سفيان بن عيينة: وكان الشيطان قد استهواهم فقال لهم: إنكم إن عظمتم غير حرمكم استخف الناس بحرمكم فكانوا لا يخرجون من الحرم. رواه الحميدي في مسنده (ج ١ : ص ٢٥٥) (وكانوا) أي قريش (يسمون الحمس) بضم الحاء المهملة وسكون الميم بعدها سين مهملة جمع أحمس من الحماسة بمعنى الشدة. روى إبراهيم الحربي في غريب الحديث عن مجاهد قال: الحمس قريش ومن كان يأخذ مأخذها من القبائل كالأوس والخزرج وخزاعة وثقيف وغزوان وبني عامر وبني صعصعة وبني كنانة إلا بني بكر، والأحمس في كلام العرب الشديد وسموا بذلك لما شددوا على أنفسهم، وكانوا إذا أهلوا بحج أو عمرة لا يأكلون لحما ولا يضربون وبرا ولا شعرا، وإذا قدموا مكة وضعوا ثيابهم التي كانت عليهم، وروى إبراهيم أيضا من طريق عبد العزيز بن عمران المدني قال: سموا حمسا بالكعبة لأنها حمساء في لونها، حجرها أبيض يضرب إلى السواد - انتهى. والأول أشهر وأكثر وأنه من التحمس وهو التشدد. قال أبو عبيدة معمر بن المثنى: تحمس تشدد، ومنه حمس الوغى إذا اشتد. قال: كانت قريش إذا خطب إليهم الغريب اشترطوا عليه أن ولدها على دينهم فدخل في الحمس من غير قريش ثقيف وليث بن بكر وخزاعة وبنو عامر بن صعصعة يعني وغيرهم، وعرف بهذا أن المراد بهذه القبائل من كانت له من أمهاته قرشية لا جميع القبائل المذكورة، كذا في الفتح. وقيل سموا حمسا لشجاعتهم، والحماسة الشجاعة، وفيه إشارة إلى أنهم كانوا يفتخرون بشجاعتهم وجلادتهم مميزين أنفسهم عن جماعتهم وأهل جلدتهم (وكان سائر العرب) يعني بقيتهم (يقفون بعرفة) على العادة القديمة والطريقة المستقيمة (أن يأتي عرفات) هي علم للموقف والتاء ليست للتأنيث قاله الزمخشري. وقال الكرماني: التنوين عوض من النون في الزيدين يعني أن التنوين للمقابلة لا للتمكن أي جئ به في مقابلة النون في جمع المذكر السالم، وقد قيل كل بقعة فيها تسمى عرفة فهي جمع حقيقة (ثم يفيض منها) قال الطيبي: الإفاضة الزحف والدفع في السير وأصلها الصب (من أفضت الماء إذا صببته بكثرة) فاستعير للدفع في السير، وأصله أفاض نفسه أو راحلته ثم ترك المفعول رأسا حتى صار كاللازم (فذلك قوله عز وجل: ثم أفيضوا) أي ادفعوا وارجعوا (من حيث أفاض الناس) أي عامتهم وهو عرفة. قال الترمذي: معنى هذا الحديث أن أهل مكة كانوا لا يخرجون من الحرم، وعرفات خارج من

متفق عليه .

الحرم فأهل مكة كانوا يقفون بالمزدلفة ويقولون نحن قطين الله يعنى سكان (بيت) الله ، ومن سوى أهل مكة كانوا يقفون بعرفات فأنزل الله تعالى ﴿ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس ـ ٢ : ١٩٩﴾ والحمس هم أهل الحرم ـ انتهى . قال السندى : قوله ﴿ثم أفيضوا﴾ أى أيها القريش ﴿من حيث أفاض الناس﴾ أى غيركم وهو عرفات والمقصود أى ارجعوا من ذلك المكان ، ولا شك أن الرجوع من ذلك المكان يستلزم الوقوف فيه ، لأنه مسبوق به فلزم من ذلك الأمر بالوقوف من حيث وقف الناس وهو عرفة . قال الحافظ : دل هذا الحديث على أن المراد بقوله تعالى ﴿ثم أفيضوا﴾ الإفاضة من عرفة ، وظاهر سياق الآية أنها الإفاضة من مزدلفة لأنها ذكرت بلفظة ثم بعد ذكر الأمر بالذكر عند المشعر الحرام ، وأجاب بعض المفسرين بأن الأمر بالذكر عند المشعر الحرام بعد الإفاضة من عرفات التى سيقت بلفظ الخبر تنبيها على المكان الذى تشرع الإفاضة منه ، فالتقدير : فإذا أفضتم اذكروا ثم لتكن إفاضتكم من حيث أفاض الناس لا من حيث كان الحمس يفيضون ، أو التقدير : فإذا أفضتم من عرفات إلى المشعر الحرام فاذكروا الله عنده ، ولتكن إفاضتكم من المكان الذى يفيض فيه الناس غير الحمس ، ثم قال الحافظ : وأما الإتيان فى الآية بقوله ثم فقيل هى بمعنى الواو وهذا اختيار الطحاوى ، وقيل لقصد التأكيد لا لمحض الترتيب ، والمعنى فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام ، ثم اجعلوا الإفاضة التى تفيضونها من حيث أفاض الناس لا من حيث كنتم تفيضون . قال الزمخشرى : وموقع ثم ههنا موقعها من قولك : أحسن إلى الناس ثم لا تحسن إلى غير كريم ، فتأتى ثم لتفاوت ما بين الإحسان إلى الكريم والإحسان إلى غيره فكذلك حين أمرهم بالذكر عند الإفاضة من عرفات بين لهم مكان الإفاضة فقال «ثم أفيضوا» لتفاوت ما بين الإفاضتين وأن إحداهما صواب والأخرى خطأ . قال الخطابى : تضمن قوله تعالى ﴿ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس ـ ٢ : ١٩٩﴾ الأمر بالوقوف بعرفة ، لأن الإفاضة إنما تكون عند اجتماع قبله ، وكذا قال ابن بطال وزاد : وبين الشارع مبتدأ الوقوف بعرفة ومنتهاه ـ انتهى . وروى البخارى من حديث عروة عن عائشة قالت : إن هذه الآية نزلت فى الحمس ﴿ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس﴾ قالت : كانوا (أى الحمس) يفيضون من جمع فدفعوا إلى عرفات . قال الحافظ : المعنى أنهم أمروا أن يتوجهوا إلى عرفات ليقفوا بها ثم يفيضوا منها . قال : وعرف برواية عائشة أن المخاطب بقوله تعالى ﴿أفيضوا﴾ النبى ﷺ ، والمراد به من كان لا يقف بعرفة من قريش وغيرهم . وروى ابن أبى حاتم وغيره عن الضحاك أن المراد بالناس هنا إبراهيم الخليل عليه السلام وعنه المراد به الإمام وعن غيره آدم ، وقرئ فى الشواذ الناسى بكسر السين بوزن القاضى والأول أصح ، نعم الوقوف بعرفة موروث عن إبراهيم كما روى الترمذى وغيره من طريق يزيد بن شيبان قال : كنا وقوفا بعرفة فأتى ابن مربع ـ الحديث ، وقد تقدم . ولا يلزم من ذلك أن يكون هو المراد خاصة بقوله ﴿من حيث أفاض الناس﴾ بل هو الأعم من ذلك والسبب فيه ما حكته عائشة رضى الله عنها (متفق عليه) أخرجه البخارى فى الحج وفى تفسير سورة البقرة ، ومسلم فى الحج وأخرجه أيضا فيه

٢٦٢٧ ـ (١٢) وعن عباس بن مرداس ، أن رسول الله ﷺ دعا لأمته عشية عرفة بالمغفرة فأجيب : أني قد غفرت لهم ما خلا المظالم ، فإني آخذ للمظلوم منه . قال : أي رب ! إن شئت أعطيت المظلوم من الجنة وغفرت للظالم . فلم يجب عشيته ، فلما أصبح بالمزدلفة أعاد الدعاء ، فأجيب إلى ما سأل . قال : فضحك رسول الله ﷺ، أو قال : تبسم . فقال له أبو بكر وعمر : بأبي أنت وأمي إن هذه لساعة ما كنت تضحك فيها

الترمذي وأبو داود والنسائي وابن ماجه . قال البوصيري في الزوائد : الحديث موقوف ولكن حكمه الرفع لأنه في شأن نزوله .

٢٦٢٧ ـ قوله (وعن عباس بن مرداس) بكسر الميم هو العباس بن مرداس بن أبي عامر ابوالهيثم ويقال أبوالفضل السلمي الشاعر الصحابي المشهور ، أسلم قبل فتح مكة بيسير ، وقيل : أسلم بعد يوم الأحزاب ، وعداده في المؤلفة قلوبهم وحسن إسلامه ، وشهد فتح مكة وحنينا ، وكان ممن حرم الخمر في الجاهلية ونزل ناحية البصرة . قال الحافظ في تهذيب التهذيب : روى عن النبي ﷺ وعنه ابنه كنانة وعبدالرحمن بن أنس السلمي ، روى له أبوداود وابن ماجه حديثا واحدا في فضل يوم عرفة ـ انتهى (أن رسول الله ﷺ دعا لأمته) قال القاري : الظاهر لأمته الحاجين معه مطلقا ، لا مطلق الأمة فتأمل . وقال السندي : قوله «لأمته» أي لمن معه في حجه ذلك أو لمن حج من أمته إلى يوم القيامة أو لأمته مطلقا من حج أو لم يحج (عشية عرفة) أي وقت الوقفة (بالمغفرة) أي التامة العامة (فأجيب أني) أي بأني . قال السندي : بفتح الهمزة أي أجابه الله بأني قد غفرت أو بكسرها أي أجابه قائلا : إني قد غفرت (ما خلا المظالم) أي ما عدا حقوق الناس جمع مظلمة بكسر اللام وفتحها وهي ما تطلبه من عند الظالم مما أخذه منك بغير حق ، وهي في الأصل مصدر بمعنى الظلم ، وقيل جمع مظلم بكسر اللام والمظالم أعم من أن تكون مالية وعرضية (فإني آخذ) بصيغة المتكلم أو الفاعل (للمظلوم منه) أي من الظالم إما بالعذاب وإما بأخذ الثواب إظهارا للعدل (أعطيت) أي من عندك (المظلوم من الجنة) أي ما يرضيه منها أو بعض مراتبها العلية . وقال السندي : ظاهره أنه سأل مغفرة مظالم المؤمنين بخلاف مظالم أهل الذمة إلا أن يقال : قوله «من الجنة» أي مثلا أو تخفيف العذاب والله تعالى أعلم بالصواب (وغفرت للظالم) فضلا (فلم يجب) بصيغة المجهول والضمير لرسول الله ﷺ (عشيته) أي في عشية عرفة ، والتذكير باعتبار الزمان أو المكان . ويمكن أن يكون الضمير راجعا إليه ﷺ ، فالإضافة لأدنى ملابسة ، قاله القاري (فلما أصبح بالمزدلفة) أي ووقف بها (أعاد الدعاء) أي المذكور (فأجيب إلى ما سأل) أي إلى ما طلبه على وجه العموم . قيل إلى بمعنى اللام ويمكن أن يكون لتضمين معنى الرجوع والوصول . قال القاري : وكان العباس سمع هذه الأمور منه ﷺ فرواها كأنه علمها (قال) أي العباس (فضحك رسول الله ﷺ أو قال تبسم) أو للشك من الراوي عن العباس لقوله قال (ما كنت تضحك فيها) أي من شأنها أن لا تضحك فيها ، أو المراد في مثلها مما تبكي وتتضرع فيه

فما الذى أضحكك ، أضحك الله سنك . قال : إن عدو الله إبليس لما علم أن الله عز وجل قد استجاب دعائى وغفر لأمتى ، أخذ التراب فجعل يحثوه على رأسه ، ويدعو بالويل والثبور ، فأضحكنى ما رأيت من جزعه .

وإلا لم ير رسول الله ﷺ فى هذه الساعة قبل ، لأنه لم يحج إلا أول حجها ، وإن قيل إنه ﷺ قد حج قبل عهد الإسلام فأبو بكر وعمر لم يرياه ، كذا فى اللمعات (أضحك الله سنك) أى أدام الله لك السرور الذى سبب ضحكك (فجعل يحثوه على رأسه) أى يلقى التراب بكفيه على رأسه (ويدعو بالويل) أى العذاب (والثبور) بضم الثاء أى الهلاك يعنى يقول : وا ويلاه ويا ثبوراه . قال الطيبى : كل من وقع فى تهلكة دعا بالويل والثبور أى يا هلاكى وعذابى احضر فهذا أوانك وقال الطبرى : الويل الحزن والهلاك والمشقة وكل من وقع فى هلكة دعا بالويل ، ومعنى النداء فيه يا حزنى ويا عذابى ويا هلاكى احضر فهذا وقتك ، فكأنه نادى الويل أن يحضره بما عرض له ، والثبور هو الهلاك ، وقد ثبر يثبر ثبورا إذا هلك (فأضحكنى ما رأيت من جزعه) أى مما صدر من فضل ربى على رغمه . قال القارى : وظاهر الحديث عموم المغفرة وشمولها حق الله وحق العباد إلا أنه قابل للتقييد بمن كان معه ﷺ فى تلك السنة (يعنى أن المراد من الأمة هم الواقفون معه ﷺ بعرفة) أو بمن قبل حجه بأن لم يرفث ولم يفسق . ومن جملة الفسق الإصرار على المعصية وعدم التوبة ، ومن شرطها أداء حقوق الله الفائتة كالصلاة والزكاة وغيرهما وقضاء حقوق العباد المالية والبدنية والعرضية اللهم إلا أن يحمل على حقوق لم يكن عالما بها أو يكون عاجزا عن أدائها . قال : ولا تغتر بكون هذا الحديث مجملا مع اعتقاد أن فضل الله واسع ، وقد قال تعالى ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ـ ٤ : ٤٨ ، ١١٦﴾ ولذا قال عليه الصلاة والسلام : أى رب إن شئت ، فما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن ولا يسئل عما يفعل وهم يسئلون . ثم قال القارى بعد ذكر الكلام فى هذا الحديث وما ورد فى معناه من الروايات : قال بعضهم إذا تأملت ذلك كله علمت أنه ليس فى هذه الأحاديث ما يصلح متمسكا لمن زعم أن الحج يكفر التبعات لأن الحديث ضعيف ، على أنه ليس نصا فى المدعى لاحتماله ومن ثمة قال البيهقى : يحتمل أن تكون الإجابة إلى المغفرة بعد أن يذيقهم شيئا من العذاب دون ما يستحقه فيكون الخبر خاصا فى وقت دون وقت يعنى ففائدة الحج حينئذ التخفيف من عذاب التبعات فى بعض الأوقات دون النجاة بالكلية ، ويحتمل أن يكون عاما ونص الكتاب يدل على أنه مفوض إلى مشيئته تعالى . وحاصل هذا الأخير أنه بفرض عمومه محمول على أن تحمله تعالى التبعات من قبيل ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ وهذا لا تكفير فيه وإنما يكون فاعله تحت المشيئة فشتان ما بين الحكم بتكفير الذنب وتوقفه على المشيئة ولذا قال البيهقى : فلا ينبغى لمسلم أن يغر نفسه بأن الحج يكفر التبعات فإن المعصية شؤم ، وخلاف الجبار فى أوامره ونواهيه عظيم . قال : وهذا لا ينافى

رواه ابن ماجه، وروى البيهقي في كتاب البعث والنشور نحوه.

قول ابن المنذر فيمن قام ليلة القدر إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه: إن هذا عام يرجى أن يغفر له جميع ذنوبه صغائرها وكبائرها، وإنما الكلام في الوعد الذي لا يخلف - انتهى (رواه ابن ماجه) أي بهذا اللفظ من طريق عبد القاهر ابن السري السلمي عن عبد الله بن كنانة (بكسر كاف وبنونين بينهما ألف وأولاهما خفيفة) بن عباس بن مرداس السلمي عن أبيه كنانة عن جده عباس (وروى البيهقي في كتاب البعث والنشور نحوه) أي بمعناه، وكذا رواه في شعب الايمان وفي السنن الكبرى (ج ٥: ص ١١٨) ورواه أيضا عبد الله بن أحمد في زوائد المسند لأبيه (ج ٤: ص ١٤) والطبراني في الكبير وأخرج أبوداود في كتاب الأدب من سننه طرفا منه من الوجه الذي رواه ابن ماجه لكنهم قالوا حدثني ابن لكنانة بن العباس ولم يسموه عن أبيه عن جده عباس، وعبد الله بن كنانة وأبوه كنانة بن عباس، قال الحافظ في التقريب في كليهما إنه مجهول. وذكر في تهذيب التهذيب في ترجمتهما عن البخاري أنه قال لم يصح حديثه، وقال في ترجمة كنانة بعد ذكر كلام البخاري هذا: وذكره ابن حبان في الثقات، وذكره أيضا في كتاب الضعفاء قال حديثه منكر جدا لا أدري التخليط منه أو من ابنه ومن أيهما كان فهو ساقط الاحتجاج به - انتهى. وقال البوصيري في الزوائد: في إسناده عبد الله بن كنانة قال البخاري: لم يصح حديثه - انتهى. ولم أر من تكلم فيه بجرح ولا توثيق - انتهى. والحديث سكت عنه أبو داود بعد رواية طرف منه من الوجه المذكور، ونقل المنذري في مختصر السنن (٩٧/٨) كلام ابن حبان وزاد «لعظم ما أتى من المناكير عن المشاهير» وقد ظهر بهذا كله أن حديث عباس هذا ضعيف لكن له شواهد يبلغ بها إلى درجة الحسن. قال في المواهب اللدنية بعد ذكر حديث عباس بن مرداس من رواية ابن ماجه: ورواه أبو داود من الوجه الذي رواه ابن ماجه ولم يضعفه. قال الزرقاني: أي سكت عليه فهو عنده صالح للحجة، وقد أخرجه الحافظ ضياء الدين المقدسي في الأحاديث المختارة مما ليس في الصحيحين من طرق وقد صنف الحافظ ابن حجر فيه كراسا سماه «قوة الحجاج في عموم المغفرة للحجاج» قال في أوله: إنه سئل عن حال هذا الحديث هل هو صحيح أو حسن أو ضعيف أو منكر أو موضوع؟ قال: فأجبت بأنه جاء من طرق أشهرها حديث العباس بن مرداس فإنه مخرج في مسند أحمد، وأخرج أبو داود طرفا منه وسكت عليه، فهو عنده صالح. وعلى رأى ابن الصلاح ومن تبعه حسن، وعلى رأى الجمهور كذلك، لكن باعتبار انضمام الطرق الأخرى إليه، ثم قال الحافظ أثناء كلامه: حديث العباس بمفرده يدخل في حد الحسن على رأى الترمذي ولا سيما بالنظر إلى مجموع هذه الطرق لطرق ذكرها، قال: وأورده ابن الجوزي في الموضوعات من حديث ابن مرداس، وقال: فيه كنانة منكر الحديث جدا لا أدري التخليط منه أو من ولده. وهذا لا ينتهض دليلا على أنه موضوع فقد اختلف قول ابن حبان في كنانة فذكره في الثقات وفي الضعفاء، وذكر ابن مندة أنه قيل إن له رؤية منه

....

ﷺ ، وأما ولده عبد الله بن كنانة فقيه كلام لابن حبان أيضا وكل ذلك لا يقتضى وضعه بل غايته أن يكون ضعيفا ويعتضد بكثرة طرقه ، وأورد حديث ابن عمر فى الموضوعات أيضا وقال : فيه عبد العزيز بن أبي رواد تفرد به نافع عن ابن عمر ، قال ابن حبان : كان يحدث على التوهم والحسبان فبطل الاحتجاج به وهو مردود فإنه لا يقتضى أنه موضوع مع أنه لم ينفرد به بل له متابع عند ابن حبان فى كتاب الضعفاء، هذا كلام الحافظ ملخصا وهو كلام متقن إمام فى الفن فلا عليك ممن أطلق عليه اسم الضعيف الذى لا يحتج به . وقال الطبرى بعد روايته حديث ابن عمر : إنه محمول بالنسبة إلى المظالم على من تاب وعجز عن وفائها مع العزم على أنه يوفى إذا قدر ما يمكن توفيته . وقد رواه أى حديث العباس ابن مرداس البيهقى فى السنن الكبرى بنحو رواية ابن ماجه وكذا الطبرانى فى الكبير وعبد الله بن أحمد فى زوائد المسند لأبيه وابن عدى وصححه الضياء كما مر . وقد قالوا إن تصحيحه أعلى من تصحيح الحاكم . وقال البيهقى بعد أن أخرجه فى كتاب البعث : هذا الحديث له شواهد كثيرة ، فأخرجه عبد الرزاق والطبرانى من حديث عبادة بن الصامت وأبو يعلى وابن منيع من حديث أنس وابن جرير وأبو نعيم وابن حبان من حديث ابن عمر والدارقطنى وابن حبان من حديث أبي هريرة وابن مندة من حديث عبد الله بن زيد (ذكر رواياتهم الحافظ فى مؤلفه بنحو حديث عباس بن مرداس) وارجع إلى تنزيه الشريعة لابن عراق (ج ٢ : ص ١٦٩ ، ١٧٠) والقول المسدد (ص ٣٧ ـ ٤٠) فإن صح بشواهده ففيه الحجة وإن لم يصح فنحن فى غنية عن تصحيحه فقد قال الله تعالى ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ وظلم بعضهم بعضا دون الشرك فيدخل فى الآية ـ انتهى. وهو حسن، وفى الحديث الصحيح : من حج فلم يرفث ولم يفسق رجع كيوم ولدته أمه ، وهو مخصوص بالمعاصى المتعلقة بالحقوق ولا تسقط الحقوق أنفسها، فمن كان عليه صلاة أو صيام أو زكاة أو كفارة ونحوها من حقوق الله أو شئ من حقوق العباد لا تسقط عنه لأنها حقوق لا ذنوب، إنما الذنب تأخيرها فنفس التأخير يسقط بالحج لا هى نفسها، فلو أخره بعد الحج تجدد إثم آخر، فالحج المبرور يسقط إثم المخالفة لا الحقوق ، ولا يسقط حق الآدمى بالحج إجماعا والله أعلم ، كذا فى شرح المواهب ، وقال ابن عابدين: قد يقال بسقوط نفس الحق إذا مات قبل القدرة على أدائه سواء كان حق الله تعالى أو حق عباده وليس فى تركته ما يفى به لأنه إذا سقط إثم التأخير ولم يتحقق منه إثم بعده فلا مانع من سقوط نفس الحق ، أما حق الله تعالى فظاهر، وأما حق العبد فالله تعالى يرضى خصمه عنه كما مر فى الحديث . ثم قال : اعلم أن تجويزهم تكفير الكبائر بالهجرة والحج مناف لنقل عياض الإجماع على أنه لا يكفرها إلا التوبة ، ولا سيما على القول بتكفير المظالم أيضا ، بل القول بتكفير إثم المطل وتأخير الصلاة ينافيه لأنه كبيرة ، وقد كفرها الحج بلا توبة ، وكذا ينافيه عموم قوله تعالى ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ وهو اعتقاد أهل الحق أن من مات مصرا على الكبائر كلها سوى الكفر فإنه قد يعفى بشفاعة أو بمحض الفضل ، والحاصل كما فى البحر أن المسئلة ظنية فلا يقطع بتكفير الحج للكبائر من حقوقه تعالى فضلا عن حقوق العباد والله تعالى أعلم ـ انتهى. وقال القارى بعد ذكر كلام البيهقى :

(٥) باب الدفع من عرفة والمزدلفة

(الفصل الأول)

٢٦٢٨ - (١) عن هشام بن عروة عن أبيه، قال: سئل أسامة بن زيد كيف كان رسول الله ﷺ يسير في حجة الوداع حين دفع؟ قال: كان يسير العنق فإذا وجد فجوة

ولا يخفى أن الأحاديث الصحيحة الصريحة لا تكون إلا ظنية فما بالك بالأحاديث الضعيفة؟ ولا شك أن المسائل الاعتقادية لا تثبت إلا بالأدلة القطعية رواية ودراية، نعم يغلب على الظن رجاء عموم المغفرة لمن حج حجا مبرورا، وأين من يجزم بذلك في نفسه أو غيره وإن كان عالما أو صالحا في علو مقامه هنالك، فمن المعلوم أن غير المعصوم يجب أن يكون بين الخوف والرجاء - انتهى.

(باب الدفع من عرفة) أي الرجوع منها (والمزدلفة) عطف على الدفع، أي والنزول فيها، وفي بعض النسخ «إلى المزدلفة» ويجوز عطفه على عرفة أي وباب الدفع من المزدلفة ويؤيده نسخة «ومن المزدلفة إلى منى».

٢٦٢٨ - قوله (عن هشام بن عروة) هو هشام بن عروة بن الزبير بن العوام أبو المنذر القرشي الأسدي المدني أحد تابعي المدينة المشهورين المكثرين من الحديث المعدودين في أكابر العلماء وجلة التابعين، ثقة ثبت حجة إمام فقيه، رأى ابن عمر ومسح رأسه ودعا له، وسهل بن سعد وجابرا وأنسا، وروى عن أبيه وعمه عبد الله بن الزبير وأخويه عبد الله وعثمان وامرأته فاطمة بنت المنذر بن الزبير وخلق، وروى عنه خلق كثير منهم شعبة ومالك بن أنس والسفيانان والحمادان. ولد سنة إحدى وستين ومائة، ومات ببغداد سنة خمس أو ست وأربعين ومائة، وله سبع وثمانون سنة (عن أبيه) عروة بن الزبير بن العوام الأسدي أحد الفقهاء السبعة وأحد علماء التابعين تقدم ترجمته (سئل أسامة بن زيد) ابن حارثة بن شراحيل الكلبي الصحابي المشهور، حب رسول الله ﷺ ومولاه وابن حبه زيد بن حارثة، تقدم ترجمته، وخص بالسؤال لأنه كان رديفه ﷺ من عرفة إلى المزدلفة، وزاد في رواية مالك والبخاري وأبي داود وغيرهم «وأنا جالس معه» ولمسلم «سئل أسامة وأنا شاهد أو قال: سألت أسامة بن زيد» ولم يتعرض أحد من الشراح لتسمية السائل (حين دفع) أي حين انصرف من عرفة إلى المزدلفة، سمي دفعا لازدحامهم إذا انصرفوا فيدفع بعضهم بعضا (قال) أي أسامة (كان يسير العنق) بفتح المهملة والنون آخره قاف هو السير الذي بين الإبطاء والإسراع، قال في المشارق: هو سير سهل في سرعة، وقال القزاز: العنق سير سريع، وقيل المشي الذي يتحرك به عنق الدابة، وفي الفائق العنق الخطو الفسيح، وانتصب على المصدر المؤكد من لفظ الفعل كذا في الفتح، وقال السيوطي: نصبه على المصدر النوعي كرجعت القهقرى. وقال القاري: انتصابه على المصدرية انتصاب القهقرى أو الوصفية أي يسير السير العنق (فإذا وجد فجوة)

نص. متفق عليه.

٢٦٢٩ ـ (٢) وعن ابن عباس، أنه دفع مع النبي ﷺ يوم عرفة، فسمع النبي ﷺ وراءه زجرا شديدا وضربا للإبل، فأشار بسوطه إليهم،

بفتح الفاء وسكون الجيم فواو مفتوحة، المكان المتسع بين الشيئين والجمع فجوات بفتحتين وفجاء بكسر الفاء والمد، ورواه بعض الرواة فى الموطأ بلفظ «فرجة» بضم الفاء وسكون الراء وهو بمعنى الفجوة (نص) بفتح النون وتشديد الصاد المهملة فعل ماض وفاعله النبي ﷺ، أى أسرع، قال أبو عبيد: النص تحريك الدابة حتى يستخرج به أقصى ما عندها، وأصل النص منتهى الأشياء وغايتها ومبلغ أقصاها، ومنه نصصت الشئ رفعته. قال الشاعر:

ونص الحديث إلى أهله فإن الوثيقة فى نصه

أى أرفعه إليهم وأنسبه، ثم استعمل فى ضرب سريع من السير، وقال هشام بن عروة راوى الحديث كما فى رواية البخارى وغيره: النص فوق العنق أى أرفع منه فى السرعة. قال النووى: هما نوعان من إسراع السير وفى العنق نوع من الرفق. قال الطبرى: وفى هذا دلالة على أن السكينة المأمور بها فى الحديث بعده إنما هى من أجل الرفق بالناس، فإن لم يكن زحام سار كيف شاء، وذكر العينى عن الطبرى أنه قال: الصواب فى السير فى الإفاضتين جميعا ما صحت به الآثار إلا فى وادى محسر فإنه يوضع لصحة الحديث بذلك فلو أوضع أحد فى مواضع العنق أو العكس لم يلزمه شئ لإجماع الجميع على ذلك غير أنه يكون مخطئا طريق الصواب. وقال ابن خزيمة: فى هذا الحديث دليل على أن الحديث الذى رواه ابن عباس عن أسامة (عند أبى داود وغيره) أنه قال: فما رأيت ناقته رافعة يديها حتى أتى جمعا. محمول على حال الزحام دون غيره، ذكره الحافظ. وقال ابن عبد البر: ليس فى هذا الحديث أكثر من معرفة كيفية السير فى الدفع من عرفة إلى المزدلفة وهو مما يلزم أئمة الحاج فمن دونهم فعله لأجل الاستعجال للصلاة لأن المغرب لا تصلى إلا مع العشاء بالمزدلفة أى فيجمع بين المصلحتين من الوقار والسكينة عند الزحمة ومن الإسراع عند عدمها لأجل الصلاة، فيه أن السلف كانوا يحرصون على السؤال عن كيفية أحواله ﷺ فى جميع حركاته وسكونه ليقتدوا به فى ذلك (متفق عليه) أخرجه البخارى فى الحج وفى الجهاد وفى المغازى ومسلم فى الحج، وأخرجه أيضا أحمد (ج ٥: ص ٢٠٥، ٢١٠) ومالك وأبو داود والنسائى وابن ماجه والحميدى (ج ١: ص ٢٤٨) والدارمى وأبو داود الطيالسى وابن خزيمة فى صحيحه وأبو عوانة وابن جرير والبيهقى (ج ٥: ص ١١٩).

٢٦٢٩ ـ قوله (دفع مع النبي ﷺ) أى أفاض معه (يوم عرفة) أى من عرفة إلى المزدلفة (زجرا) بفتح الزاى وسكون الجيم بعدها راء أى صياحا لحث الإبل وسوقا لها برفع الأصوات (فأشار بسوطه إليهم) ليتوجهوا إليه ويسمعوا

وقال: أيها الناس عليكم بالسكينة، فإن البر ليس بالايضاع. رواه البخاري.

٢٦٣٠ ـ (٣) وعنه، أن أسامة بن زيد كان ردف النبي ﷺ من عرفة إلى المزدلفة، ثم أردف الفضل من المزدلفة إلى منى، فكلاهما قال: لم يزل النبي ﷺ يلبي حتى رمى جمرة العقبة.

قوله (عليكم بالسكينة) أى فى السير، والمراد السير بالرفق وعدم المزاحمة، يعنى لازموا الطمأنينة والرفق وعدم المزاحمة فى السير، وعلل ذلك بقوله (فإن البر) أى الخير (ليس بالايضاع) الايضاع الإسراع وحمل الخيل والركاب على سرعة السير، يعنى الإسراع ليس من البر إذا كثر الناس فى الطريق، فإن الإسراع فى مثل هذه الحالة أى عند ازدحام الناس فى الطريق يؤذيهم بصدمة الدواب والرجال، ولا خير فى هذا بل الخير فى الذهاب على السكون فى مثل هذه الحالة. وقال الحافظ: قوله «فإن البر ليس بالايضاع» أى السير السريع، ويقال هو سير مثل الخبب فبين ﷺ أن تكلف الإسراع فى السير ليس من البر أى مما يتقرب به، ومن هذا أخذ عمر بن عبد العزيز قوله لما خطب بعرفة: ليس السابق من سبق بعيره وفرسه ولكن السابق من غفر له. وقال المهلب: إنما نهاهم عن الإسراع إبقاء عليهم لئلا يجحفوا بأنفسهم مع بعد المسافة. وقيل: إنما قال ﷺ ذلك أى قوله «عليكم بالسكينة» فى ذلك الوقت الذى لم يجد فجوة فلا ينافى الحديث السابق. وقال القارى: حاصل ما قال ﷺ أن المسارعة إلى الخيرات والمبادرة إلى المبرات مطلوبة لكن لا على وجه يجر إلى المكروهات وما يترتب عليه من الأذيات، فلا تنافى بينه وبين الحديث السابق (رواه البخارى) وكذا البيهقى (ج ٥: ص ١١٩) وأخرجه أيضا أحمد (ج ١: ص ٢٥١، ٢٦٩، ٣٥٣) وأبو داود والبيهقى بنحوه.

٢٦٣٠ ـ قوله (وعنه) أى عن ابن عباس (أن أسامة بن زيد كان ردف النبي ﷺ) بكسر الراء وسكون الدال وهو الراكب خلف الراكب كالرديف والمرتدف (ثم أردف الفضل) أى ابن عباس يعنى جعله رديفه (فكلاهما) كذا فى جميع النسخ من المشكاة، وفى البخارى «قال (أى ابن عباس) فكلاهما» أى الفضل بن عباس وأسامة بن زيد (قال) الضمير راجع للفظ فإن «كلا» مفرد لفظا ومثنى معنى وهو أفصح من أن يقال فكلاهما قالا، قال تعالى ﴿كلتا الجنتين آتت أكلها ـ ١٨: ٣٣﴾ أو المعنى كل واحد منهما قال (لم يزل النبي ﷺ يلبي حتى رمى جمرة العقبة) أى شرع فى رمى الجمرة أو فرغ منه قولان، ويؤيد الثانى ما وقع فى رواية ابن خزيمة كما سيأتى: فلم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة، يكبر مع كل حصاة، ثم قطع التلبية مع آخر حصاة. ويؤيد الأول مارواه البيهقى بإسناده عن عبد الله قال «رمقت النبي ﷺ فلم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة بأول حصاة» قال الحافظ: زاد ابن أبي شيبة من طريق على بن الحسين عن ابن عباس عن الفضل فى هذا الحديث «فرماها سبع حصيات يكبر مع كل حصاة» قال الحافظ: وفى هذا الحديث يعنى حديث ابن عباس الذى نحن فى شرحه أن التلبية تستمر إلى رمى الجمرة يوم النحر وبعدها يشرع الحاج فى التحلل، وروى ابن المنذر بإسناد صحيح أنه كان يقول: التلبية شعار الحج فإن كنت حاجا فلب حتى بدأ حلك، وبدء حلك أن ترمى جمرة العقبة. وروى سعيد بن

....

منصور من طريق ابن عباس قال حججت مع عمر إحدى عشرة حجة وكان يلبي حتى يرمى الجمرة ، وباستمرارها قال الشافعي وأبو حنيفة والثوري وأحمد وإسحاق وأتباعهم ، وقالت طائفة : يقطع المحرم التلبية إذا دخل الحرم وهو مذهب ابن عمر لكن كان يعاود التلبية إذا خرج من مكة إلى عرفة ، وقالت طائفة : يقطعها إذا راح إلى الموقف ، رواه ابن المنذر وسعيد بن منصور بأسانيد صحيحة عن عائشة وسعد بن أبي وقاص وعلى ، وبه قال مالك وقيده بزوال الشمس يوم عرفة ، وهو قول الأوزاعي والليث ، وعن الحسن البصري مثله لكن قال إذا صلى الغداة يوم عرفة وهو بمعنى الأول ، وقد روى الطحاوي بإسناد صحيح عن عبد الرحمن بن يزيد قال حججت مع عبد الله فلما أفاض إلى جمع جعل يلبي فقال رجل : أعرابي هذا ؟ فقال عبد الله : أنسي الناس أم ضلوا ؟ وأشار الطحاوي إلى أن كل من روى عنه ترك التلبية من يوم عرفة أنه تركها للاشتغال بغيرها من الذكر لا على أنها لا تشرع ، وجمع بذلك بين ما اختلف من الآثار ، والله أعلم. واختلفوا أي الأولون : هل يقطع التلبية مع رمى أول حصاة أو عند تمام الرمى ؟ فذهب إلى الأول الجمهور ، وإلى الثاني أحمد وبعض أصحاب الشافعي ، ويدل لهم ما روى ابن خزيمة من طريق جعفر بن محمد عن أبيه عن علي بن الحسين عن ابن عباس عن الفضل قال : أفضت مع النبي ﷺ من عرفات فلم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة يكبر مع كل حصاة ثم قطع التلبية مع آخر حصاة ، قال ابن خزيمة : هذا حديث صحيح مفسر لما أبهم في الروايات الأخرى. وأن المراد بقوله حتى رمى جمرة العقبة أي أتم رميها ـ انتهى كلام الحافظ. قال الشوكاني : والأمر كما قال ابن خزيمة ، فإن هذه الزيادة مقبولة خارجة من مخرج صحيح غير منافية للمزيد وقبولها متفق عليه ـ انتهى. قلت : لكن قال البيهقي في السنن الكبرى (ج ٥ : ص ١٣٧) بعد ذكر رواية جابر بلفظ «فرماها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة منها» تكبيره مع كل حصاة كالدلالة على قطعه التلبية بأول حصاة ، وكذا قال في معرفة السنن. قال : وقوله «يلبي حتى رمى الجمرة» أراد به حتى أخذ في رمى الجمرة وأما ما في رواية الفضل من الزيادة فإنها غريبة أوردها ابن خزيمة واختارها وليست في الروايات المشهورة عن ابن عباس عن الفضل بن عباس ـ انتهى. واعترض عليه ابن التركماني فقال : الغريب إذا صح سنده يعمل به وقد أخرج ابن حزم هذا الحديث في كتاب حجة الوداع بسند جيد من حديث أبي الزبير عن أبي معبد مولى ابن عباس[1] عن الفضل ، ولفظه «ولم يزل عليه السلام يلبي حتى أتم رمى جمرة العقبة» وهذا صريح وهو يقوى الرواية التي رواها ابن خزيمة واختارها. ويدل على أنها ليست بغريبة ، والعجب من البيهقي كيف يترك هذا الصريح ويستدل بقوله «يكبر» على قطع التلبية لأول حصاة مع أن التكبير لا يمنع التلبية ، إذ الحاج له أن يكبر ويلبي ويهلل ، وقد بين ذلك ابن مسعود بقوله «فما ترك التلبية حتى رمى الجمرة إلا أن يخلطها بتكبير أو تهليل». وقال أبو عمر في التمهيد : قال أحمد وإسحاق وطائفة من أهل النظر والأثر : لا يقطع التلبية حتى يرمى جمرة العقبة بأسرها .

(١) كذا وكأنه سقط «عن ابن عباس».

متفق عليه.

٢٦٣١ ـ (٤) وعن ابن عمر، قال: جمع النبي صلى الله عليه وسلم المغرب والعشاء بجمع، كل واحدة منهما بإقامة،

قالوا: وهو ظاهر الحديث أن رسول الله ﷺ لم يزل يلبي حتى رمى الجمرة، ولم يقل أحد من رواة هذا الحديث «حتى رمى بعضها» على أنه قد قال بعضهم فى حديث عائشة: ثم قطع التلبية فى آخر حصاة. وفى الإشراف لابن المنذر: وروى بعض أصحابنا ممن يقول بظاهر الأخبار خبر ابن عباس، ثم قال: قطع التلبية مع آخر حصاة ـ انتهى كلام ابن التركمانى، وقال الشنقيطى: الأظهر أنه يقطع التلبية عند الشروع فى رمى العقبة وأن قوله «حتى رمى جمرة العقبة» يراد به الشروع فى رميها لا الانتهاء منه، ومن القرائن الدالة على ذلك ما ثبت فى الروايات الصحيحة من التكبير مع كل حصاة، فظرف الرمى لا يستغرق غير التكبير مع الحصاة لتتابع رمى الحصيات، وقال بعد ذكر قول ابن خزيمة المتقدم: وعلى تقدير صحة الزيادة المذكورة لا ينبغى العدول عنها. تنبيه: ما حكى الحافظ وابن عبد البر وغيرهما من الشراح ونقلة المذاهب كالنووى والعينى عن الإمام أحمد من قطع التلبية عند انتهاء الرمى والفراغ منه هى رواية عنه مرجوحة، لأن عامة فروعه مصرحة بقطعها مع أول حصاة موافقا للجمهور، ففى نيل المآرب: تسن التلبية من حين الإحرام إلى أول الرمى أى رمى جمرة العقبة ـ انتهى. وقريب منه ما فى الروض المربع. وقال فى العدة شرح العمدة: ويقطعها عند أول حصاة يرميها لأنه قد روى فى بعض ألفاظ حديث ابن عباس «فلم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة قطع عند أول حصاة» رواه حنبل فى المناسك ـ انتهى. وفى المغنى والشرح الكبير تحت قول الخرقى: ويقطع التلبية عند ابتداء الرمى، وممن قال يلبي حتى يرمى الجمرة ابن مسعود وابن عباس وميمونة، وبه قال عطاء وطاوس وسعيد بن جبير والنخعى والثورى والشافعى وأصحاب الرأى لرواية الفضل بن عباس: أن النبى ﷺ لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة وكان رديفه يومئذ، وهو أعلم بحاله من غيره، وفعل النبي ﷺ مقدم على ما خالفه. ويستحب قطع التلبية عند أول حصاة للخبر، وفى بعض ألفاظه «حتى رمى جمرة العقبة، قطع عند أول حصاة» رواه حنبل فى المناسك. وهذا بيان يتعين الأخذ به. وفى رواية من روى «أن النبى ﷺ كان يكبر مع كل حصاة» دليل على أنه لم يكن يلبي ـ انتهى مختصرا (متفق عليه) وأخرجه أيضا أحمد (ج ١: ص ٢١٤) ورواه هو مرارا وأبو داود والترمذى والنسائى بألفاظ مختصرا ومطولا وارجع إلى جامع الأصول (ج ٤: ص ٨٨).

٢٦٣١ ـ قوله (جمع النبي ﷺ المغرب والعشاء بجمع) أى بالمزدلفة فى وقت العشاء (كل واحدة منهما) بالرفع على الجملة الحالية وبالنصب على البدلية (بإقامة) قال القارى: أى على حدة، وبه قال زفر، واختاره الطحاوى وغيره من علمائنا. قلت: ورجحه ابن الهمام وقال الطحاوى بعد اختياره هذا القول: وهو خلاف قول أبى حنيفة وأبى يوسف

ولم يسبح بينهما ولا على إثر كل واحدة منهما. رواه البخاري.

٢٦٣٢ - (٥) وعن عبد الله بن مسعود، قال: ما رأيت رسول الله ﷺ صلى صلاة إلا لميقاتها، إلا صلاتين: صلاة المغرب والعشاء بجمع،

ومحمد، وذلك أنهم يذهبون فى الجمع بين الصلاتين بمزدلفة إلى أن يجعلوا ذلك بأذان وإقامة واحدة - انتهى. ولم يذكر فى حديث ابن عمر هذا الأذان وهو ثابت فى حديث جابر وفى حديث ابن مسعود فلابد من القول به وقد تقدم البسط فى ذلك فى شرح حديث جابر الطويل (ولم يسبح بينهما) أى لم يتنفل بين صلاة المغرب والعشاء (ولا على إثر كل واحدة منهما) بكسر الهمزة وسكون المثلثة بمعنى أثر بفتحتين أى ولا عقب كل واحدة منهما، لا عقب الأولى ولا عقب الثانية، وهذا تأكيد بالنظر إلى الأولى تأسيس بالنظر إلى الثانية فليتأمل قاله السندى (رواه البخارى) وكذا النسائى والبيهقى (ج ٥: ص ١٢٠) وأخرج مسلم معناه، ولذا ذكره الحافظ عبدالغنى فى عمدته فى ما اتفق عليه الشيخان، فالحديث متفق عليه.

٢٦٣٢ - قوله (ما رأيت رسول الله ﷺ صلى صلاة إلا لميقاتها) أى فى وقتها، وفى رواية «ما رأيت النبى ﷺ صلى صلاة لغير ميقاتها» (إلا صلاتين صلاة المغرب) نصبه على البدلية أو بتقدير أعنى أى أعنى بهما صلاة المغرب (والعشاء بجمع) قال القارى: أى صلاة المغرب فى وقت العشاء أى وصلاة الظهر والعصر بعرفة فإنه صلى العصر فى وقت الظهر ولعله روى هذا الحديث بمزدلفة، ولذا اكتفى عن ذكر الظهر والعصر، فلابد من تقديرهما أو ترك ذكرهما لظهورهما عند كل أحد، إذ وقع ذلك الجمع فى مجمع عظيم فى النهار على رؤس الأشهاد فلا يحتاج إلى ذكره فى الاستشهاد بخلاف جمع المزدلفة، فإنه بالليل، فاختص بمعرفته بعض الأصحاب، والله تعالى أعلم. والحاصل أن فى العبارة مسامحة وإلا فلا يصح قوله «إلا الصلاتين» المراد بهما المغرب والعشاء سواء اتصل الاستثناء كما هو ظاهر الأداة أو انقطع كما بنى عليه ابن حجر البناء، فإن صلاة العشاء فى ميقاتها المقدر شرعا إجماعا - انتهى كلام القارى. وقال الولى العراقى: قوله «صلاة المغرب والعشاء بجمع» أى وكذا بعرفات أيضا فى الظهرين كما عند النسائى (أى فى باب الجمع بين الظهر والعصر بعرفة) عن ابن مسعود «ما رأيت النبى ﷺ صلى صلاة إلا لوقتها إلا بجمع وعرفات» فلم يحفظ راوى هذه الرواية ذكر عرفات وحفظه غيره، والحافظ حجة على الناسى - انتهى. وحينئذ فالمراد بقوله «إلا صلاتين» المغرب بمزدلفة فإنها أخرت والعصر بعرفة فإنها قدمت، فهاتان الصلاتان قد وقع فيهما التحويل عن وقتى أدائهما المعهودين فى غير هذا اليوم حقيقة ثم استطرد بذكر الفجر لأنه متحولا أيضا عن وقته المستحب المعتاد فى سائر الأيام وإن كان لم يتحول عن وقته الأصلى. وقال السندى فى حاشية النسائى: هذا الحديث من مشكلات الأحاديث وقد

....

تكلمت عليه فى حاشية صحيح البخارى (فى باب من يصلى الفجر بجمع) والصحيح فى معناه أن مراده ما رأيته ﷺ صلى صلاة لغير وقتها المعتاد لقصد تحويلها عن وقتها المعتاد وتقريرها فى غير وقتها المعتاد لما فى صحيح البخارى من روايته رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: إن هاتين الصلاتين حولتا عن وقتهما فى هذا المكان. وهذا معنى وجيه، ويحمل قوله «قبل ميقاتها» على هذا على الميقات المعتاد، ويقال إنه غلس تغليسا شديدا يخالف التغليس المعتاد، لا أنه صلى قبل أن يطلع الفجر فقد جاء فى حديثه وحديث غيره أنه صلى بعد طلوع الفجر، وعلى هذا المعنى لا يرد شئ سوى الجمع بعرفة، ولعله كان يرى ذلك للسفر، والله أعلم ـ انتهى. **واستدل** الحنفية بحديث ابن مسعود هذا على ترك الجمع بين الصلاتين فى غير يوم عرفة وجمع؛ **وأجاب** المجوزون بأن من حفظ حجة على من لم يحفظ، وقد ثبت الجمع بين الصلاتين من حديث ابن عمر وابن عباس وغيرهم وتقدم فى موضعه بما فيه كفاية، وأيضا فالاستدلال به إنما هو من طريق المفهوم وهم لا يقولون به. وأما من قال به فشرطه أن لا يعارضه منطوق، وأيضا فالحصر فيه ليس على ظاهره لإجماعهم على مشروعية الجمع بين الظهر والعصر بعرفة، كذا فى الفتح. **وقال** النووى: قد يحتج أصحاب أبى حنيفة بهذا الحديث على منع الجمع بين الصلاتين فى السفر، لأن ابن مسعود من ملازمى النبى ﷺ، وقد أخبر أنه ما رآه يجمع إلا فى هذه الليلة، ومذهب الجمهور جواز الجمع فى جميع الأسفار المباحة التى يجوز فيها القصر. والجواب عن هذا الحديث أنه مفهوم وهم لا يقولون به ونحن نقول بالمفهوم ولكن إذا عارضه منطوق قدمناه على المفهوم، وقد تظاهرت الأحاديث الصحيحة بجواز الجمع ثم هو متروك الظاهر بالإجماع فى صلاتى الظهر والعصر بعرفات ـ انتهى. **وقال** السندى فى حاشية البخارى (ج ١: ص ٢٠١): قد استدل به من ينفى جمع السفر كعلمائنا الحنفية، **ورده** النووى بأنه مفهوم وهم لا يقولون به ونحن نقول به إذا لم يعارضه منطوق كما ههنا **وتعقبه** العينى فقال: لا نسلم أنهم لا يقولون بالمفهوم وإنما لا يقولون بالمفهوم المخالف ـ انتهى. **قلت**: (قائله السندى) وهذا عجيب منهما فإن استدلال الحنفية بصريح النفى الذى هو منطوق لا بالإثبات الذى يدل عليه الاستثناء بالمفهوم، ولو كان بالإثبات لكان الإثبات من باب المفهوم المخالف بالاتفاق فلم يكن لقول العينى وجه، بقى أن الاستدلال به فرع تصور معناه ومعناه ههنا لا يخلو عن خفاء، إذ ظاهره يفيد أنه صلى الفجر قبل وقته، وهو مخالف للإجماع وقد جاء خلافه فى روايات حديث ابن مسعود أيضا وفى حديث جابر. **أجيب** بأن المراد أنه صلى قبل الوقت المعتاد بأن غلس، **ورد** بأن هذا يقتضى أن يكون المعتاد الإسفار وهو خلاف ما يفيده تتبع الأحاديث الصحاح الواردة فى صلاة الفجر، **أجيب** بأن المراد التغليس الشديد، والحاصل أنه صلى يومئذ أول ما طلع الفجر والمعتاد أنه كان يصلى بعد ذلك بشئ، فيرد أنها صارت حينئذ لوقتها فكيف يصح عدها لغير وقتها حتى تستثنى من قوله «ما رأيت» إلخ، **أجيب** بأن المراد بقوله لغير وقتها المعتاد، **قلت**: فيلزم من

وصلى الفجر يومئذ قبل ميقاتها. متفق عليه.

٢٦٣٣ ـ (٦) وعن ابن عباس، قال: أنا ممن قدم النبي ﷺ ليلة المزدلفة فى ضعفة أهله.

اعتبار العموم فيه أنه ﷺ ما صلى صلاة فى غير الوقت المعتاد أبدا لا بتقديم شئ ولا بتأخيره، لا سفرا ولا حضرا سوى هاتين الصلاتين بل كان دائما يصلى فى وقت واحد، وهذا خلاف ما يعرفه كل أحد بالبديهة وخلاف ما يفيده تتبع الأحاديث وخلاف ما أول به علماؤنا جمع السفر من الجمع فعلا فإنه لا يكون إلا بتأخير الصلاة الأولى إلى آخر الوقت، فلزم كونها فى الوقت الغير المعتاد، ثم هو مشكل بجمع عرفة أيضا، وحينئذ فلابد من القول بخصوص هذا الكلام بذلك السفر مثلا. ويبقى بعد جمع عرفة فيقال لعله ما حضر ذلك الجمع فما رأى. فلا ينافى قوله ما رأيت، أو يقال لعله ما رأى صلاة خارجة عن الوقت المعتاد غير هاتين الصلاتين فأخبر حسب ما رأى ولا اعتراض عليه ولا حجة للقائلين بنفى الجمع، والأحسن منه ما يشير إليه كلام البعض. ثم ذكر السندى ما تقدم من كلامه وتوجيهه فى حاشيته على النسائى (وصلى الفجر يومئذ) أى بمزدلفة (قبل ميقاتها) أى قبل وقتها المعتاد فعلها فيه فى الحضر لا أنه أوقعها قبل طلوع الفجر كما يتبادر من ظاهر اللفظ، ووقتها المعتاد أنه كان ﷺ إذا أتاه المؤذن بطلوع الفجر صلى ركعتى الفجر فى بيته ثم خرج فصلى الصبح، وأما بمزدلفة فكان الناس مجتمعين والفجر نصب أعينهم فبادر بالصلاة أول ما بزغ حتى أن بعضهم كان لم يتبين له طلوعه. قال النووى: المراد به قبل وقتها المعتاد لا قبل طلوع الفجر، لأن ذلك ليس بجائز بإجماع المسلمين. والغرض أن استحباب الصلاة فى أول الوقت فى هذا اليوم أشد وآكد، ومعناه أنه ﷺ كان فى غير هذا اليوم يتأخر عن أول طلوع الفجر إلى أن يأتيه بلال، وفى هذا اليوم لم يتأخر لكثرة المناسك فيه فيحتاج إلى المبالغة فى التبكير ليتسع له الوقت. قال الحافظ: ولا حجة فيه لمن منع التغليس بصلاة الصبح لأنه ثبت عن عائشة وغيرها كما تقدم فى المواقيت التغليس بها، بل المراد هنا أنه كان إذا أتاه المؤذن بطلوع الفجر صلى ركعتى الفجر فى بيته ثم خرج فصلى الصبح مع ذلك بغلس، وأما بمزدلفة فكان الناس مجتمعين والفجر نصب أعينهم فبادر بالصلاة أول ما بزغ حتى أن بعضهم كان لم يتبين له طلوعه وهو بين فى رواية إسرائيل (عند البخارى) حيث قال: ثم صلى الفجر حين طلع الفجر قائل يقول: طلع الفجر، وقائل يقول: لم يطلع (متفق عليه) وأخرجه أيضا أحمد (ج ١: ص ٣٨٤، ٤٢٦) وأبو داود والنسائى والبيهقى (ج ٥: ص ١٢٤).

٢٦٣٣ ـ قوله (أنا ممن قدم النبي ﷺ) أى قدمه (ليلة المزدلفة) أى إلى منى (فى ضعفة أهله) بفتح الضاد المعجمة والعين المهملة جمع ضعيف أى فى الضعفاء من أهله وهم النساء والصبيان والخدم والمشائخ العاجزون وأصحاب الأمراض وقال ابن حزم: الضعفة هم الصبيان والنساء فقط والحديث يرد عليه لأنه أعم من ذلك. قال العينى: يدخل فيه المشائخ

متفق عليه.

٢٦٣٤ — (٧) وعنه عن الفضل بن عباس، وكان رديف النبي صلى الله عليه وسلم

العاجزون لأنه روى عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قدم ضعفة بنى هاشم وصبيانهم بليل، رواه ابن حبان فى الثقات وقوله «ضعفة بنى هاشم» أعم من النساء والصبيان والمشائخ العاجزين وأصحاب الأمراض لأن العلة خوف الزحام عليهم - انتهى. قلت: ويؤيده رواية الطحاوى عن عطاء عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ للعباس ليلة المزدلفة: اذهب بضعفائنا ونسائنا فليصلوا الصبح بمنى وليرموا جمرة العقبة قبل أن تصيبهم دفعة الناس، قال: فكان عطاء يفعله بعد ما كبر وضعف، ولأبى عوانة من طريق أبى الزبير عن ابن عباس كان رسول الله ﷺ يقدم العيال والضعفة إلى منى من المزدلفة. والحديث دليل على جواز الإفاضة من مزدلفة إلى منى فى الليل قبل طلوع الفجر وقبل الوقوف بالمشعر الحرام للنساء والصبيان والضعفة من الرجال ولكن لا يجزئ فى أول الليل إجماعا. قال ابن قدامة: لا بأس بتقديم الضعفة والنساء أى بعد نصف الليل، وممن كان يقدم ضعفة أهله عبد الرحمن بن عوف وعائشة وبه قال عطاء والثورى والشافعى وأبو ثور وأصحاب الرأى، ولا نعلم فيه مخالفا، ولأن فيه رفقا بهم ودفعا لمشقة الزحام عنهم واقتداء بفعل نبيهم ﷺ - انتهى. واعلم أن ههنا مسئلتان خلافيتان اشتبهت إحداهما بالأخرى على شراح الحديث ونقلة المذاهب، إحداهما الوقوف بالمزدلفة بعد طلوع الفجر من صبيحة يوم النحر، والثانية المبيت بها ليلة النحر وربما أطلقت شراح الحديث وأصحاب الفروع إحداهما على الأخرى ولا يخفى ذلك على من طالع شرحى البخارى للحافظ والعينى وشرحى مسلم للنووى والأبى، وشرحى الموطأ للباجى والزرقانى والنيل للشوكانى والمغنى لابن قدامة وشرح الهداية لابن الهمام والبداية لابن رشد وشرح المهذب للنووى وغير ذلك من كتب شروح الحديث والفقه والمناسك، وحاصل مسالك الأئمة الأربعة وأتباعهم أن المبيت بالمزدلفة إلى ما بعد النصف الأول واجب عند الشافعى على المعتمد وأحمد وهذا لمن أدركه قبل النصف وإلا فالحضور ساعة فى النصف الأخير كاف، وعند مالك النزول بقدر حط الرحال واجب فى أى وقت من الليل كان، وعند الحنفية المبيت سنة مؤكدة، وهو قول للشافعى وركن عند السبكى وابن المنذر وأبى عبد الرحمن من الشافعية، وأما الوقوف بعد الفجر فواجب عند الحنفية وسنة عند الأئمة الثلاثة وفريضة عند ابن الماجشون وابن العربى من المالكية وإن شئت الوقوف على تفاصيل مذاهبهم مع الأدلة فارجع إلى الفتح للحافظ والعمدة للعينى والمغنى وأضواء البيان للشنقيطى (متفق عليه) وأخرجه أيضا أحمد مرارا وأبو داود والترمذى والنسائى وابن ماجه والبيهقى وغيرهم.

٢٦٣٤ — قوله (وعنه) أى عن ابن عباس أى عبد الله فإنه المراد به عند الإطلاق (عن الفضل بن عباس) أى أخيه شقيقه (وكان) أى الفضل (رديف النبى) وفى بعض النسخ «رديف رسول الله» كما فى مسلم أى من المزدلفة إلى منى

أنه قال فى عشية عرفة وغداة جمع للناس حين دفعوا: عليكم بالسكينة. وهو كاف ناقته حتى دخل محسرا، وهو من منى قال: عليكم بحصى الخذف الذى يرمى به الجمرة، وقال: لم يزل رسول الله ﷺ يلبي حتى رمى الجمرة. رواه مسلم.

٢٦٣٥ - (٨) وعن جابر، قال: أفاض النبي ﷺ من جمع. وعليه السكينة. وأمرهم بالسكينة، وأوضع فى وادى محسر،

والجملة معترضة (أنه) أى النبي ﷺ (قال فى عشية عرفة) أى بناء على ما سمعه وهو غير رديفه (وغداة جمع) أى من مزدلفة يعنى حال كونه رديفا له (حين دفعوا) أى انصرفوا من عرفة والمزدلفة (عليكم بالسكينة) مقول القول، وهذا إرشاد إلى الأدب والسنة فى السير من عرفة ومن مزدلفة ويلحق به سائر مواضع الزحام (وهو) أى النبي ﷺ (كاف ناقته) بتشديد الفاء أى كان يكفها ويمنعها من الإسراع حين الزحام (حتى دخل محسرا) بتشديد السين المكسورة أى يحرك دابته فيه (وهو) أى المحسر (من منى) فيه أن وادى محسر من منى وقيل هو من المزدلفة، والتحقيق أنه كالبرزخ بين المزدلفة ومنى، ومعنى قوله «هو من منى» أى موضع قريب من منى فى آخر المزدلفة (عليكم بحصى الخذف) بخاء معجمة مفتوحة ثم ذال معجمة ساكنة بوزن الضرب تقول: خذفت الحصاة ونحوها خذفا من باب ضرب، رميتها بطرفى الإبهام والسبابة. والمراد الحصى الصغار نحو الباقلا، وقد تقدم بيان ذلك فى شرح حديث جابر الطويل (الذى يرمى به الجمرة) بالرفع على أنه نائب الفاعل، والمعنى يلزمكم أن ترفعوا حصى لترموا بها الجمرة، ثم اختلفوا فى أنه يرفعها من الطريق وهو ظاهر الحديث، وجاء فى بعض الروايات رفعها من المزدلفة وهذا منقول عن ابن عمر وسعيد بن جبير والمختار أنه يجوز أن يرفع من أى مكان شاء إلا الجمرات التى رمى بها، ويجوز بها أيضا لكن الأفضل أن لا يرمى بها، ثم اختلفوا فى أن ترفع سبع حصيات لرمى يوم النحر فقط. ونص الشافعى على استحباب ذلك، أو سبعين حصاة، سبعة ليوم النحر وثلاثا وستين لما بعده من الأيام وظاهر إفراد الجمرة ينظر إلى القول الأول، والله أعلم. وارجع لمزيد التفصيل إلى المغنى (ج ٣ : ص ٤٢٤) (وقال) أى الفضل (حتى رمى الجمرة) أى جمرة العقبة يوم النحر وعند ذلك قطع التلبية. والحديث يدل على أنه يستحب لمن بلغ وادى محسر إن كان راكبا يحرك دابته، وإن كان ماشيا أسرع فى مشيه (رواه مسلم) وأخرجه أيضا أحمد (ج ١ : ص ٢١٠) والنسائى والبيهقى (ج ٥ : ص ١٢٧).

٢٦٣٥ - قوله (من جمع) أى من المزدلفة (وعليه السكينة) جملة حالية (وأمرهم) أى الناس (وأوضع) أى أسرع السير بإبله، يقال وضع البعير يضع وضعا وأوضعه راكبه إيضاعا إذا حمله على سرعة السير (فى وادى محسر) أى قدر رمية حجر. قال الشوكانى: حديث جابر هذا يدل على أنه يشرع الإسراع فى وادى محسر. قال الأزرقى: وهو

وأمرهم أن يرموا بمثل حصى الخذف. وقال: لعلي لا أراكم بعد عامي هذا. لم أجد هذا الحديث في الصحيحين إلا في جامع الترمذي مع تقديم وتأخير.

﴿ الفصل الثاني ﴾

٢٦٣٦ — (٩) عن محمد بن قيس بن مخرمة، قال: خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال:

خمس مائة ذراع وخمسة وأربعون ذراعا، وإنما شرع الإسراع فيه لأن العرب كانوا يقفون فيه ويذكرون مفاخر آبائهم فاستحب الشارع مخالفتهم، وقيل في حكمة الإسراع غير ذلك كما سبق (بمثل حصى الخذف) تقدم ضبطه وتفسيره (لعلي لا أراكم بعد عامي هذا) لعل ههنا للإشفاق، وفيه تحريض على أخذ المناسك منه وحفظها وتبليغها عنه، قال المظهر: لعل للترجي وقد تستعمل بمعنى الظن وعسى كذا في المرقاة، وفي رواية مسلم «لتأخذوا مناسككم فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجتي هذه». قال الزرقاني: لعلي أي أظن ويحتمل أن لعل للتحقيق كما يقع في كلام الله تعالى كثيرا. وقال النووي: فيه إشارة إلى توديعهم وإعلامهم بقرب وفاته ﷺ وحثهم على الاعتناء بالأخذ عنه وانتهاز الفرصة من ملازمته وتعلم أمور الدين، وبهذا سميت حجة الوداع (لم أجد هذا الحديث في الصحيحين) أي في أحاديثهما حتى يشمل جامع الأصول للجزري والجمع بين الصحيحين للحميدي فافهم، وهذا اعتراض على صاحب المصابيح في إيراده في الصحاح أي الفصل الأول (إلا في جامع الترمذي) استثناء منقطع أي لكن وجدته فيه (مع تقديم وتأخير) هذا أيضا متضمن لاعتراض آخر. قلت: قال الترمذي: حدثنا محمود بن غيلان نا وكيع وبشر بن السري وأبو نعيم قالوا: نا سفيان بن عيينة عن أبي الزبير عن جابر أن النبي ﷺ أوضع في وادي محسر، وزاد فيه بشر «وأفاض من جمع وعليه السكينة وأمرهم بالسكينة» وزاد فيه أبو نعيم «وأمرهم أن يرموا بمثل حصى الخذف وقال: لعلي لا أراكم بعد عامي هذا». قال الترمذي: حديث جابر حديث حسن صحيح. ورواه ابن ماجه والبيهقي (ج ٥: ص ١٢٥) من طريق الثوري عن أبي الزبير عن جابر بنحو رواية الترمذي، وأخرجه أحمد وأبو داود والنسائي بلفظ «أفاض رسول الله ﷺ وعليه السكينة وأمرهم أن يرموا بمثل حصى الخذف وأوضع في وادي محسر» وأخرج أحمد أيضا ومسلم وأبو داود (في رواية أبي الحسن بن العبد وأبي بكر بن داسة) والنسائي والبيهقي (ج ٥: ص ١٣٠) كلهم من طريق ابن جريج عن أبي الزبير عن جابر قال: رأيت النبي ﷺ يرمي الجمرة على راحلته يوم النحر ويقول لتأخذوا مناسككم، فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجتي هذه. وقد ذكره المصنف في باب رمي الجمار.

٢٦٣٦ — قوله (عن محمد بن قيس بن مخرمة) بفتح الميم وسكون الخاء المعجمة وفتح الراء، ابن المطلب بن عبد مناف بن قصي القرشي المطلبي المكي. قال الحافظ في التقريب: يقال له رؤية، وقد وثقه أبو داود وغيره، وقال

إن أهل الجاهلية كانوا يدفعون من عرفة حين تكون الشمس كأنها عمائم الرجال فى وجوههم قبل أن تغرب ، ومن المزدلفة بعد أن تطلع الشمس حين تكون كأنها عمائم الرجال فى وجوههم ، وإنا لا ندفع من عرفة حتى تغرب الشمس ، وندفع من المزدلفة قبل أن تطلع الشمس ، هدينا مخالف لهدى عبدة الأوثان والشرك .

فى تهذيب التهذيب : روى عن النبي ﷺ مرسلا وعن أبي هريرة وعائشة وعن أمه عن عائشة ، روى عنه ابنه حكيم وعبد الله بن كثير بن المطلب ومحمد بن عجلان ومحمد بن إسحاق وابن جريج وغيرهم . قال أبو داود ثقة ، وذكره ابن حبان فى الثقات وذكر العسكرى أنه أدرك النبي ﷺ وهو صغير . وقال فى الإصابة فى ترجمته : ذكره العسكرى وقال : لحق النبي ﷺ ، وذكره ابن أبي داود والباوردى فى الصحابة ، وجزم البغوى وابن مندة وغيرهما بأن حديثه مرسل يعنى فهو من التابعين . وروى أيضا عن أبيه وعمر ، وروى أيضا عن أمه وعن عائشة ـ انتهى . وذكره المصنف فى التابعين ، فالحديث مرسل (إن أهل الجاهلية) أى غير قريش (كانوا يدفعون) أى يرجعون (فى وجوههم) الجار متعلق بتكون وجملة التشبيه معترضة (قبل أن تغرب) بضم الراء ، ظرف ليدفعون أو بدل من حين ، نقل الطيبي عن القاضى شبه ما يقع من ضوء الشمس على الوجه طرفى النهار حين ما دنت الشمس من الأفق بالعمامة لأنه يلمع فى وجهه لمعان بياض العمامة ـ انتهى . وقيل المراد كأن الشمس حين غاب نصفها عمامة على رأس الجبل ، لأن شكل العمامة شكل نصف الكرة فإن قلت : قوله «فى وجوههم» يدل على ما ذكره الطيبي . قلت : نعم إن كان متعلقا بقوله تكون الشمس وليس بمتعين بل يحتمل أن يتعلق بعمائم الرجال ظرفا مستقرا ، كذا فى اللمعات ، وقال القارى : قال بعض الشراح قوله «حين تكون الشمس كأنها عمائم الرجال فى وجوههم» أى حين تكون الشمس فى وجوههم كأنها عمائم الرجال ، وذلك بأن يقع فى الجبهة التى تحاذى وجوههم ، وإنما لم يقل «على رؤسهم» لأن فى مواجهة الشمس وقت الغروب إنما يقع ضوءها على ما يقابلها ولم يتعد إلى ما فوقه من الرأس لانحطاطها ، وكذا وقت الطلوع ، وإنما شبهها بعمائم الرجال لأن الإنسان إذا كان بين الشعاب والأودية لم يصبه من شعاع الشمس إلا الشئ اليسير الذى يلمع فى جنبيه لمعان بياض العمامة والظل يستر بقية وجهه وبدنه ، فالناظر إليه يجد ضوء الشمس فى وجهه مثل كور العمامة فوق الجبين ، والإضافة فى «عمائم» لمزيد التوضيح كما قاله الطيبي أو للاحتراز عن نساء الأعراب فإن على رؤسهن ما يشبه العمائم كما قاله ابن حجر ـ انتهى كلام القارى (ومن المزدلفة) أى يرجعون (وإنا لا ندفع من عرفة حتى تغرب الشمس) فيكره النفر قبل ذلك عند بعضهم ، والأكثرون على أن الجمع بين الليل والنهار واجب (وندفع من المزدلفة قبل أن تطلع الشمس) أى عند الإسفار فيكره المكث بها إلى طلوع الشمس اتفاقا (هدينا) أى سيرتنا وطريقتنا (والشرك) أى أهله ، والجملة استينافية فيها معنى

رواه.......

٢٦٣٧ ـ (١٠) وعن ابن عباس ، قال : قدمنا رسول الله ﷺ ليلة المزدلفة أغيلمة بنى عبد المطلب

التعليل وفى المصابيح «لهدى أهل الأوثان والشرك» (رواه) كذا فى الأصل بياض هنا، وفى نسخة صحيحة كتب فى الهامش «رواه البيهقى» أى فى شعب الايمان ، ذكره الجزرى ، ولفظ البيهقى «خطبنا» وساقه بنحوه ، كذا فى المرقاة ، قلت : روى البيهقى فى السنن (ج ٥ : ص ١٢٥) من طريق عبد الوارث بن سعيد عن ابن جريج عن محمد بن قيس بن مخرمة عن المسور بن مخرمة قال خطبنا رسول الله ﷺ بعرفة فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : أما بعد فإن أهل الشرك والأوثان ـ الحديث . قال البيهقى : ورواه عبد الله بن إدريس عن ابن جريج عن محمد بن قيس بن مخرمة أن رسول الله ﷺ خطب يوم عرفة فقال : هذا يوم الحج الأكبر ثم ذكر ما بعده بمعناه مرسلا ـ انتهى . والحديث أورده الهيثمى فى مجمع الزوائد (ج ٣ : ص ٢٥٥) من رواية المسور بن مخرمة ثم قال : رواه الطبرانى فى الكبير ، ورجاله رجال الصحيح . وقال الحافظ فى تخريج الهداية (ص ١٩٤) بعد ذكره عن المسور بن مخرمة أخرجه الحاكم وصححه والبيهقى من طريقه ثم من طريق ابن جريج عن محمد بن قيس بن مخرمة عنه ، وهو عند الشافعى ثم عند البيهقى من هذا الوجه ليس فيه المسور ، وذكره صاحب المهذب (أبو إسحاق الشيرازى) عن المسور ، وخطأه ابن دقيق العيد فقال : إنما هو محمد بن قيس بن مخرمة كذا قال ، وكأنه لم يقف على الرواية الموصولة (عند الحاكم والبيهقى) وروى ابن أبى شيبة عن ابن أبى زائدة عن ابن جريج أخبرت عن محمد بن قيس بن مخرمة نحوه ، وهذا يقتضى انقطاع طريق الحاكم انتهى كلام الحافظ وهو ملخص ما ذكره الزيلعى فى نصب الراية (ج ٣ : ص ٦٧) وحديث المسور بن مخرمة لم أجده فى المستدرك فى مظانه ، وأما حديث محمد بن قيس بن مخرمة فرواه الشافعى فى الأم (ج ٢ : ص ١٨٠) عن مسلم بن خالد عن ابن جريج عن محمد بن قيس بن مخرمة بلفظ أن النبى ﷺ قال كان أهل الجاهلية يدفعون من عرفة قبل أن تغيب الشمس ، ومن المزدلفة بعد أن تطلع الشمس ويقولون : أشرق ثبير كيما نغير . فأخر الله تعالى هذه وقدم هذه يعنى قدم المزدلفة قبل أن تطلع الشمس وأخر عرفة إلى أن تغيب الشمس ـ انتهى . وذكره الشيخ عبد الرحمن الساعاتى فى بدائع المنن (ج ٢ : ص ٥٧ ، ٥٨) بلفظ المشكاة .

٢٦٣٧ ـ قوله (قدمنا رسول الله ﷺ) أى أمرنا بالتقدم إلى منى أو أرسلنا قدامه (أغيلمة بنى عبد المطلب) أى صبيانهم ، وفيه تغليب الصبيان على النسوان ، وهو بدل من الضمير فى قدمنا ، وقال القارى : نصبه على الاختصاص أو على إضمار أعنى أو عطف بيان من ضمير قدمنا . قال الخطابى : أغيلمة تصغير غلمة ، وكان القياس غليمة لكنهم ردوه إلى أفعلة فقالوا أغيلمة أى كأنهم صغروا أغلمة وإن لم يقولوه كما قالوا أصيبية فى تصغير الصبية . وقال القارى : هو تصغير

على حمرات، فجعل يلطح أفخاذنا ويقول: أبينى لا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس.

شاذ لأن قياس غلمة ـ بكسر الغين ـ غليمة، وقيل هو تصغير أغلمة جمع غلام قياسا وإن لم يستعمل، والمستعمل غلمة فى القلة والغلمان فى الكثرة. وقال الجزرى فى جامع الأصول: أغيلمة تصغير أغلمة قياسا ولم تجئ، كما أن أصيبية تصغير أصبية ولم تستعمل، إنما المستعمل صبية وغلمة. وقال فى النهاية: تصغير أغلمة بسكون الغين وكسر اللام جمع غلام وهو جائز فى القياس ولم يرد فى جمع الغلام أغلمة وإنما ورد غلمة بكسر الغين المعجمة (على حمرات) بضمتين جمع حمر جمع تصحيح وحمر جمع حمار وهى حال من المفعول أى راكبين على حمرات وهذا يدل على أن الحج على الحمار غير مكروه فى السفر القريب (فجعل) أى فشرع النبى ﷺ (يلطح) بفتح الياء التحتية والطاء المهملة بعدها حاء مهملة أى يضرب (أفخاذنا) جمع فخذ، قال الجزرى: اللطح هو الضرب الخفيف أى اللين ببطن الكف أى يضرب بيده أفخاذنا ضربا خفيفا. وإنما فعل ذلك ملاطفة لهم (أبينى) بضم الهمزة وفتح الباء الموحدة وسكون ياء التصغير بعدها نون مكسورة ثم ياء مشددة مفتوحة. قال السندى: قيل هو تصغير أبنى كأعمى وأعيمى وهو اسم مفرد يدل على الجمع أو جمع ابن مقصورا كما جاء ممدودا، بقى أن القياس حينئذ عند الإضافة إلى ياء المتكلم أبيناى فكأنه رد الألف إلى الواو على خلاف القياس، ثم قلب الواو ياء وأدغم الياء فى الياء وكسر ما قبله، ويحتمل أن يكون مقصور الآخر لا مشدده فالأمر أظهر، والله تعالى أعلم. وقال الجزرى فى النهاية: قد اختلف فى صيغته ومعناه فقيل: إنه تصغير أبنى كأعمى وأعيمى، وهو اسم مفرد يدل على الجمع، وقيل: إن ابنا يجمع على أبنى وأبناء مقصورا وممدودا، وقيل: هو تصغير ابن، وفيه نظر. وقال أبو عبيدة: هو تصغير بنى جمع ابن مضافا إلى النفس أى ياء المتكلم فهذا يوجب أن يكون اللفظ فى الحديث بنيي بوزن سريجى ـ انتهى. وقال القارى: هو تصغير ابن مضاف إلى النفس أو بعد جمعه جمع السلامة إلا أنه خلاف القياس، لأن همزته همزة وصل، والقاعدة أن التصغير يرد الشئ إلى أصله مثل الجمع، ومنه قوله تعالى ﴿المال والبنون﴾ فأصل ابن بنو فهو من الأسماء المحذوفة العجز، فالظاهر أن يقال بنى إلا أنه كان يلتبس بالمفرد فزيد فيه الهمزة ـ انتهى. قال: والمراد يا أبنائى أويا بنى (لا ترموا الجمرة) أى جمرة العقبة يوم النحر (حتى تطلع الشمس) هذا يدل على أن وقت رمى جمرة العقبة يوم النحر من بعد طلوع الشمس وإن كان الرامى ممن أبيح له التقدم إلى منى وأذن له فى عدم المبيت بمزدلفة. قال الشوكانى: والأدلة تدل على أن وقت الرمى من بعد طلوع الشمس لمن كان لا رخصة له، ومن كان له رخصة كالنساء وغيرهن من الضعفة جاز قبل ذلك ولكنه لا يجزئ فى أول ليلة النحر إجماعا ـ انتهى. اعلم أن العلماء اختلفوا فى الوقت الذى يجوز فيه رمى جمرة العقبة من للضعفة وغيرهم مع إجماعهم على أن من رماها بعد طلوع الشمس أجزأه ذلك، فذهب الشافعى وأحمد وعطاء وأسماء بنت أبي بكر وعكرمة وخالد وطاوس والشعبي إلى أن أول الوقت

....

الذى يجزئ فيه رمى جمرة العقبة هو ابتداء النصف الأخير من ليلة النحر ، واستدل لهم بحديث عائشة الذى ذكره المصنف بعد هذا وهو حديث صحيح ، ويعتضد هذا بما رواه الخلال من طريق سليمان بن أبي داود عن هشام بن عروة عن أبيه قال أخبرتنى أم سلمة قالت: قدمنى رسول الله ﷺ فيمن قدم من أهله ليلة المزدلفة ، قالت : فرميت بليل ثم مضيت إلى مكة فصليت بها الصبح ثم رجعت إلى منى ، كذا ذكره ابن القيم . وذهب جماعة من أهل العلم إلى أن أول وقته من بعد طلوع الفجر ، وأول الوقت المستحب بعد طلوع الشمس وما بعد الزوال إلى الغروب وقت الجواز بلا إساءة ، فإن رمى قبل طلوع الشمس وبعد طلوع الفجر جاز وإن رماها قبل الفجر أعادها ، وبهذا قال مالك وأبو حنيفة واستدل لذلك بما رواه الطحاوى بسنده عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ كان يأمر نساءه وثقله صبيحة جمع أن يفيضوا مع أول الفجر بسواد ولا يرموا الجمرة إلا مصبحين ، وفى رواية أن رسول الله ﷺ بعثه فى الثقل وقال : لا ترموا الجمار حتى تصبحوا ، وذهب النخعى ومجاهد والثورى وأبو ثور إلى أن أول وقته يبتدئ من بعد طلوع الشمس فلا يجوز رميها عندهم إلا بعد طلوع الشمس، واستدلوا لذلك بحديث ابن عباس الذى نحن فى شرحه . قالوا : إذا كان من رخص له منع أن يرمى قبل طلوع الشمس فمن لم يرخص له أولى ، وأجاب الحنفية عن هذا بأنه محمول على بيان الوقت المستحب والفضيلة ، وما رواه الطحاوى فيه بيان وقت الجواز ، وأما حديث عائشة الآتى فى قصة أم سلمة فأجابوا عنه بأنه ليس فيه دلالة على أنه عليه الصلاة والسلام علم ذلك وأقرها عليه ولا أنه أمرها أن ترمى ليلا ، ويمكن أن يراد بقوله «فرمت قبل الفجر» أى قبل صلاة الفجر ، وقيل : إن حديث أم سلمة رخصة خاصة لها ، وذهب بعض أهل العلم إلى أن أول وقته للضعفة من طلوع الفجر ولغيرهم من بعد طلوع الشمس وهو اختيار ابن القيم واستدل لذلك بحديث أسماء عند الشيخين أنها نزلت ليلة جمع عند المزدلفة فقامت تصلى ، فصلت ساعة ، ثم قالت : يا بنى هل غاب القمر ؟ قلت : لا . فصلت ساعة ثم قالت : يا بنى هل غاب القمر ؟ قلت : نعم . قالت : فارتحلوا . فارتحلنا ومضينا حتى رمت الجمرة ثم رجعت فصلت الصبح فى منزلها ، فقلت لها : ياهنتاه ما أرانا إلا قد غلسنا . قالت : يا بنى إن رسول الله ﷺ أذن للظعن ـ انتهى. فهذا الحديث صريح أن أسماء رمت الجمرة قبل طلوع الشمس بل بغلس ، وقد صرحت بأنه ﷺ أذن فى ذلك للظعن ، ومفهومه أنه لم يأذن للأقوياء الذكور ، واستدل لذلك أيضا بحديث ابن عمر عند الشيخين أيضا أنه كان يقدم ضعفة أهله فيقفون عند المشعر الحرام بالمزدلفة بليل فيذكرون الله عز وجل ما بدا لهم ثم يرجعون قبل أن يقف الإمام وقبل أن يدفع ، فمنهم من يقدم لصلاة الفجر ومنهم من يقدم بعد ذلك ، فإذا قدموا رموا الجمرة . وكان ابن عمر يقول : أرخص فى أولائك رسول الله ﷺ ـ انتهى . وهذا يدل دلالة واضحة على الترخيص للضعفة فى رمى جمرة العقبة بعد الصبح قبل طلوع الشمس كما ترى . ومفهومه أنه لم يرخص لغيرهم فى ذلك . قال

....

الشنقيطي : إن الذى يقتضى الدليل رجحانه فى هذه المسألة أن الذكور الأقوياء لا يجوز لهم رمى جمرة العقبة إلا بعد طلوع الشمس ، وأن الضعفة والنساء لا ينبغى التوقف فى جواز رميهم بعد الصبح قبل طلوع الشمس لحديث أسماء وابن عمر المتفق عليهما الصريحين فى الترخيص لهم فى ذلك ، وأما رميهم أعنى الضعفة والنساء قبل طلوع الفجر فهو محل نظــر ، فحديث عائشة عند أبي داود (الآتى) يقتضى جوازه وحديث ابن عباس عند أصحاب السنن (يعنى الذى نحن فى شرحه) يقتضى منعه . وقد جمعت بينهما جماعة من أهل العلم فجعلوا لرمى جمرة العقبة وقتين : وقت فضيلة ووقت جواز ، وحملوا حديث ابن عباس على وقت الفضيلة وحديث عائشة على وقت الجواز . وله وجه من النظــر ، والعلم عند الله تعالى . أما الذكور الأقوياء فلم يرد فى الكتاب ولا السنة دليل يدل على جواز رميهم جمرة العقبة قبل طلوع الشمس لأن جميع الأحاديث الواردة فى الترخيص فى ذلك كلها فى الضعفة وليس شئ منها فى الأقوياء الذكور ، وقد قدمنا أن قياس القوى على الضعيف الذى رخص له من أجل ضعفه قياس مع وجود الفارق وهو مردود كما هو مقرر فى الأصول ، لأن الضعف الموجود فى الأصل المقيس عليه الذى هو علة الترخيص المذكور ليس موجودا فى الفرع المقيس الذى هو الذكر القوى كما ترى - انتهى. ثم اعلم أن وقت رمى جمرة العقبة يمتد إلى آخر نهار يوم النحر فمن رماها قبل الغروب من يوم النحر فقد رماها فى وقت لها . قال ابن عبد البر: أجمع أهل العلم على أن من رماها يوم النحر قبل المغيب فقد رماها فى وقت لها وإن لم يكن ذلك مستحبا لها - انتهى. فإن فات يوم النحر ولم يرمها فقال بعض أهل العلم يرميها ليلا ، ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم رميها ليلا أداء لا قضاء ، وهو أحد وجهين مشهورين للشافعية ، حكاهما صاحب التقريب والشيخ أبو محمد الجوينى وولده إمام الحرمين وآخرون . وروى مالك عن نافع أن ابنة أخ لصفية بنت أبي عبيد نفست بالمزدلفة فتخلفت هى وصفية حتى أتتا منى بعد أن غربت الشمس من يوم النحر فأمرهما عبد الله بن عمر أن ترميا ولم ير عليهما شيئا - انتهى . وهذا يدل على أن ابن عمر يرى أن رميها فى الليل أداء لمن كان له عذر كصفية وابنة أخيها . وممن قال برميها ليلا الشافعى وأبوحنيفة ومالك وأصحابهم . وفى الموطأ (فى آخر باب الرخصة فى رمى الجمار) قال يحيى : سئل مالك عمن نسى جمرة من الجمار فى بعض أيام منى حتى يمسى قال : ليرم أية ساعة ذكر من ليل أو نهار كما يصلى الصلاة إذا نسيها ثم ذكرها ليلا أو نهارا ، فإن كان ذلك بعد ما صدر وهو بمكة أو بعد ما يخرج منها فعليه الهدى واجب . وقال الشيخ شهاب الدين أحمد الشلبي فى حاشيته على تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق: ولو أخر الرمى إلى الليل رماها ولا شئ عليه لأن الليل تبع لليوم فى مثل هذا كما فى الوقوف بعرفة فإن أخره إلى الغد رماهـا وعليه دم - انتهى. وقال بعض أهل العلم : إن غربت الشمس من يوم النحر وهو لم يرم جمرة العقبة لم يرمها فى الليل ولكن يؤخر رميها حتى تزول الشمس من الغد . قال ابن قدامة (ج ٣ : ص ٤٢٩) : فإن أخرها إلى الليل لم يرمها حتى تزول الشمس ، واستدل لجواز الرمى ليلا بما رواه البخارى عن ابن

رواه أبو داود، والنسائى، وابن ماجه.

عباس قال كان النبي ﷺ يسئل يوم النحر بمنى فيقول: لا حرج، فسأله رجل فقال: حلقت قبل أن أذبح، قال اذبح ولا حرج. وقال: رميت بعد ما أمسيت فقال: لا حرج ـ انتهى. قالوا: قد صرح النبي ﷺ بأن من رمى بعد ما أمسى لا حرج عليه، واسم المساء يصدق بجزء من الليل، وأجاب القائلون بعدم جواز الرمى ليلا عن هذا الاستدلال بأن مراد السائل بقوله بعد ما أمسيت يعنى به بعد زوال الشمس فى آخر النهار قبل الليل. والدليل على ذلك أن حديث ابن عباس المذكور فيه كان النبي ﷺ يسئل يوم النحر بمنى ـ الحديث. فتصريحه بقوله «يوم النحر» يدل على أن السؤال وقع فى النهار والرمى بعد الإمساء وقع فى النهار لأن المساء يطلق لغة على ما بعد وقت الظهر إلى الليل، قال الحافظ فى شرح الحديث المذكور: قوله «رميت بعد ما أمسيت» أى بعد دخول المساء وهو يطلق على ما بعد الزوال إلى أن يشتد الظلام، فلم يتعين لكون الرمى المذكور كان بالليل ـ انتهى. وقال ابن قدامة: قول النبي ﷺ «ارم ولا حرج» إنما كان فى النهار لأنه سأله فى يوم النحر ولا يكون اليوم إلا قبل مغيب الشمس ـ انتهى. قالوا: فالحديث صريح فى أن المراد بالإمساء فيه آخر النهار بعد الزوال لا الليل، وإذن فلا حجة فيه للرمى ليلا. وأجاب القائلون بجواز الرمى ليلا عن هذا بأجوبة، منها أن قول النبي ﷺ «لا حرج» بعد قول السائل «رميت بعد ما أمسيت» يشمل لفظه نفى الحرج عمن رمى بعد ما أمسى، وخصوص سببه بالنهار لا عبرة به لأن العبرة بعموم الألفاظ لا بخصوص الأسباب ولفظ المساء عام لجزء من النهار وجزء من الليل، وسبب ورود الحديث المذكور خاص بالنهار، وقد ثبت فى الأصول أن العبرة

بعموم الألفاظ لا بخصوص الأسباب (رواه أبو داود والنسائى وابن ماجه) وأخرجه أيضا أحمد (ج ١ : ص ٢٣٤، ٣١١) والطحاوى (ج ١: ص ٤١٣) وابن حبان والبيهقى (ج ٥: ص ١٣٢) كلهم من طريق الحسن بن عبد الله العرنى عن ابن عباس، والحسن العرنى ثقة ولكنه لم يسمع من ابن عباس كما قال الإمام أحمد والبخارى وابن معين بل قال أبو حاتم لم يدركه. قال المنذرى: الحسن العرنى بجلى كوفى ثقة، واحتج به مسلم، واستشهد به البخارى غير أن حديث ابن عباس منقطع. وقال الإمام أحمد: الحسن العرنى لم يسمع من ابن عباس شيئا ـ انتهى. لكن رواه البخارى فى التاريخ الصغير (ص ١٣٦) وأحمد والترمذى والطحاوى من طريق مقسم عن ابن عباس بمعناه وزيادة ونقص، وصححه الترمذى وغيره. وقال الحافظ فى الفتح بعد ذكر حديث الباب: هو حديث حسن أخرجه أبو داود والنسائى والطحاوى وابن حبان من طريق الحسن العرنى، وهو بضم المهملة وفتح الراء بعدها نون، عن ابن عباس، وأخرجه الترمذى والطحاوى من طرق عن الحكم عن مقسم عنه، وأخرجه أبو داود من طريق حبيب عن عطاء، وهذه الطرق يقوى بعضها بعضا، ومن ثم صححه الترمذى وابن حبان.

٢٦٣٨ ــ (١١) وعن عائشة، قالت: أرسل النبي ﷺ بأم سلمة ليلة النحر، فرمت الجمرة قبل الفجر، ثم مضت فأفاضت، وكان ذلك اليوم اليوم الذى يكون رسول الله ﷺ عندها. رواه أبو داود.

٢٦٣٩ ــ (١٢) وعن ابن عباس، قال: يلبي المقيم أو المعتمر

٢٦٣٨ ــ قوله (أرسل النبي ﷺ بأم سلمة) أى ومن معها من الضعفة والباء زائدة للتأكيد (ليلة النحر) أى من مزدلفة إلى منى (فرمت الجمرة قبل الفجر) أى طلوع الصبح. وفيه دليل على جواز الرمى قبل الفجر للنساء لأن الظاهر أنه لا يخفى عليه ﷺ ذلك فقرره. قال الأمير اليمانى: وقد عارضه حديث ابن عباس المتقدم، وجمع بينهما بأنه يجوز الرمى قبل الفجر لمن له عذر، وكان ابن عباس أى وغيره من الصبيان والغلمة لا عذر له. وقال الشوكانى: قوله «قبل الفجر» هذا مختص بالنساء فلا يصلح للتمسك به على جواز الرمى لغيرهن من هذا الوقت لورود الأدلة القاضية بخلاف ذلك، ولكنه يجوز لمن بعث معهن من الضعفة كالعبيد والصبيان أن يرمى فى وقت رميهن كما فى حديث أسماء وحديث ابن عباس عند أحمد أن النبي ﷺ بعث به مع أهله إلى منى يوم النحر فرموا الجمرة مع الفجر. وقد تقدم ما أجاب به الحنفية عن حديث عائشة هذا (ثم مضت) أى ذهبت من منى (فأفاضت) أى طافت طواف الإفاضة ثم رجعت إلى منى (وكان ذلك اليوم) أى اليوم الذى فعلت فيه ما ذكر من الرمى والطواف (اليوم) بالنصب على الخبرية (الذى يكون رسول الله ﷺ عندها) يعنى عند أم سلمة أى فى نوبتها من القسم، كأنه إشارة إلى سبب استعجالها فى الرمى والإفاضة، وقوله «عندها» كذا فى جميع النسخ من المشكاة وهكذا فى المصابيح، وفى أبي داود «تعنى عندها» وهو من تفسير أبي داود أو أحد رواته (رواه أبو داود) وسكت عنه هو والمنذرى. وقال الحافظ فى بلوغ المرام «إسناده على شرط مسلم» وكذا قال النووى فى شرح المهذب. وقال الزيلعى فى نصب الراية (ج ٣: ص ٧٣) بعد أن ساق حديث أبي داود هذا عن عائشة: ورواه البيهقى فى سننه وقال: إسناده صحيح لا غبار عليه ـ انتهى. قلت: حديث عائشة هذا أخرجه البيهقى فى باب من أجاز رميها بعد نصف الليل (ج ٥: ص ١٣٣) ولكن لم أجد فيه قوله إسناده صحيح لا غبار عليه. وقال الشوكانى: رجاله رجال الصحيح.

٢٦٣٩ ــ قوله (يلبي المقيم) أى بمكة من المعتمرين (أو المعتمر) أى من القادمين، فأو للتنويع، ولا يبعد أن يراد به المعتمر مطلقا، فأو شك من الراوى، قاله القارى. قلت: قوله «يلبي المقيم أو المعتمر» كذا وقع فى جميع نسخ المشكاة، وهكذا ذكره الجزرى فى جامع الأصول (ج ٣: ص ٤٣٨) والمحب الطبرى فى القرى (ص ١٥٣) ومحمد بن محمد بن سليمان الفاسى المغربى فى جمع الفوائد (ج ١: ص ٤٦٢) وليس فى المصابيح لفظ المقيم ولا فى السنن لأبي داود والبيهقى والأم للشافعى ولم يذكره أيضا الزيلعى فى نصب الراية والمجد فى المنتقى. والظاهر أن المصنف قلد فى ذلك

حتى يستلم الحجر.

جامع الأصول وهو من أوهام الجزرى (حتى يستلم الحجـر) وفى المصابيح «حتى يفتتح الطواف» ويروى «حتى يستلم الحجر» وللبيهقى من طريق الشافعى عن مسلم بن خالد وسعيد بن سالم عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال : يلبي المعتمر حتى يفتتح الطواف مستلما أوغير مستلم. قال شارح المصابيح : قوله حتى يفتتح الطواف أى يلبي الذى أحرم بالعمرة من وقت إحرامه إلى أن يبتدئ بالطواف ثم يترك التلبية - انتهى. ورواه الدارقطنى بلفظ «لا يمسك المعتمر عن التلبية حتى يفتتح الطواف» ولا فرق بين رواية أبي داود وبين رواية الشافعى والدارقطنى إلا فى التعبير دون الواقع ، لأن ابتداء الطواف من استلام الحجر الأسود ، ولذلك قال الطبرى بعد تخريج الروايتين : وهذا قول أكثر أهل العلم أن المعتمر يلبي حتى يفتتح الطواف. قال ابن عباس يلبي المعتمر إلى أن يفتتح الطواف مستلما وغير مستلم ، وبه قال الثورى والشافعى وأحمد وإسحاق - انتهى. قال الشوكانى : قوله «حتى يستلم الحجر» ظاهره أنه يلبي فى حال دخوله المسجد وبعد رؤية البيت وفى حال مشيه حتى يشرع فى الاستلام ويستثنى منه الأوقات التى فيها دعاء مخصوص ، وقد ذهب إلى ما دل عليه الحديث من ترك التلبية عند الشروع فى الاستلام أبوحنيفة والشافعى وهو قول ابن عباس وأحمد - انتهى. وقال الترمذى بعد رواية الحديث مرفوعا «أنه كان يمسك عن التلبية فى العمـرة إذا استلم الحجر» ما لفظه : والعمل عليه عند أكثر أهل العلم ، قالوا «لا يقطع المعتمر التلبية حتى يستلم الحجـر» وقال بعضهم إذا انتهى إلى بيوت مكة قطع التلبية ، والعمل على حديث النبي ﷺ ، وبه يقول سفيـان والشافعى وأحمد وإسحاق - انتهى. وقد ظهـر بهذا كله أن المسألة خلافية. قال ابن قدامة (ج ٣ : ص ٤٠١) : يقطع المعتمـر التلبية إذا استلم الركن وبهذا قال ابن عباس وعطاء وعمرو ابن ميمون وطاوس والنخعى والثورى والشافعى وإسحاق وأصحاب الرأى. وقال ابن عمر وعروة والحسن : يقطعها إذا دخل الحرم ، وقال سعيد بن المسيب : يقطعهـا حين يرى عرش مكة. وحكى عن مالك إن أحرم من الميقات قطع التلبية إذا وصل إلى الحرم ، وإن أحرم بها من أدنى الحل قطع التلبية حين يرى البيت ، ولنا ما روى عن ابن عباس يرفع الحديث : كان يمسك عن التلبية فى العمـرة إذا استلم الحجر ، قال الترمذى : هذا حديث حسن صحيح ، وروى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ اعتمر ثلاث عمر ولم يزل يلبي حتى استلم الحجر (أخرجه أحمد ج ٢ : ص ١٨٠) والبيهقى (ج ٥ : ص ١٠٥) قلت : ما حكى عن مالك هو رواية الموطأ والمختصـر ، والمعـروف فى مذهب المالكية أن معتمر الجعرانة أو التنعيم يلبي إلى دخول بيوت مكة. وفى المدونة قال ابن القاسم ، قال مالك : والمحرم بالعمرة من ميقاته يقطع التلبية إذا دخل الحرم ثم لا يعود إليها ، والذى يحرم من غير ميقاته مثل الجعرانة والتنعيم يقطع إذا دخل بيوت مكة. قال فقلت له : أو المسجد ، قال : أو المسجد كل ذلك واسع - انتهى. وقال ابن حزم : والذى نقول به

رواه أبو داود، وقال: وروى موقوفا على ابن عباس.

فهو قول ابن مسعود أنه لا يقطعها حتى يتم جميع عمل العمرة. وقال الشافعي بعد ما روى عن عبد الله بن مسعود أنه لبي في عمرة على الصفا بعد ما طاف بالبيت: وليسوا يقولون (أي أهل العراق) بهذا ولا أحد من الناس علمناه، وإنما اختلف الناس فمنهم من يقول يقطع التلبية في العمرة إذا دخل الحرم وهو قول ابن عمر. ومنهم من يقول إذا استلم الركن، وهو قول ابن عباس. وبه نقول، ويقولون هم أيضا: فأما بعد الطواف بالبيت فلا يلبي أحد، أورده الزاما للعراقيين فيما خالفوا فيه عبد الله بن مسعود كذا في القرى (ص ١٥٤) (رواه أبو داود) في باب متى يقطع المعتمر التلبية (وقال وروى) على بناء المجهول (موقوفا على ابن عباس) قلت: الحديث رواه أبو داود مرفوعا حيث قال: حدثنا مسدد نا هشيم عن ابن أبي ليلى عن عطاء عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: يلبي المعتمر حتى يستلم الحجر، ثم قال أبو داود: رواه عبد الملك بن أبي سليمان وهمام عن عطاء عن ابن عباس موقوفا. وقد تبين بهذا أن الاقتصار المخل إنما هو في نقل صاحب المشكاة، فكان حقه أن يقول أولا عن ابن عباس مرفوعا. وقال المنذري في مختصر السنن: وأخرجه الترمذي وقال صحيح، هذا آخر كلامه. وفي إسناده محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى وتكلم فيه جماعة من الأئمة (أي من جهة حفظه) انتهى كلام المنذري. قلت: حديث ابن عباس المرفوع عند الترمذي هو حديث فعلي بلفظ أنه كان يمسك عن التلبية في العمرة إذا استلم الحجر، وحديث ابن عباس المرفوع عند أبي داود قولي بلفظ أن النبي ﷺ قال يلبي المعتمر حتى يستلم الحجر فإذن هما حديثان من رواية ابن عباس قولي عند أبي داود وفعلي عند الترمذي، ولهذا الاختلاف جعلهما المجد في المنتقى حديثين، قال الزيلعي في نصب الراية (ج ٣: ص ١١٥): ولم ينصف المنذري في عزوه هذا الحديث للترمذي، فإن لفظ الترمذي من فعل النبي ﷺ ولفظ أبي داود من قوله فهما حديثان ولكنه قلد أصحاب الأطراف إذ جعلوهما حديثا واحدا، وهذا مما لا ينكر عليهم، وقد بينا وجه ذلك في حديث «ابدؤا بما بدأ الله به» (ج ٣: ص ٥٤) قال: وروى الواقدي في كتاب المغازي حدثنا أسامة بن زيد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ لبي يعني في عمرة القضية حتى استلم الركن - انتهى. قلت: مدار الروايتين المرفوعتين عند الترمذي وأبي داود على محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى الكوفي القاضي وهو صدوق سيء الحفظ جدا. قال البيهقي بعد رواية الحديث الفعلي المرفوع من طريق زهير والحسن بن صالح عن ابن أبي ليلى عن عطاء عن ابن عباس ما لفظه: رفعه خطأ وكان ابن أبي ليلى هذا كثير الوهم، وخاصة إذا روى عن عطاء فيخطئ كثيرا، ضعفه أهل النقل مع كبر محله في الفقه، وقد روى عن المثنى بن الصباح عن عطاء مرفوعا، وإسناده أضعف مما ذكرنا. ثم روى من طريق الحجاج بن أرطاة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: اعتمر النبي ﷺ ثلاث عمر كل ذلك لا يقطع التلبية حتى يستلم الحجر، وقد قيل عن الحجاج

﴿ الفصل الثالث ﴾

٢٦٤٠ ـ (١٣) عن يعقوب بن عاصم بن عروة ، أنه سمع الشريد يقول: أفضت مع رسول الله ﷺ ، فما مست قدماه الأرض حتى أتى جمعا.

عن عطاء عن ابن عباس مرفوعا. والحجاج بن أرطاة لا يحتج به. ثم روى البيهقي عن أبي بكرة مرفوعا أنه خرج معه ﷺ في بعض عمره فما قطع التلبية حتى استلم الحجر. ثم قال: إسناده ضعيف ـ انتهى. ومن المعلوم أن الروايات الضعيفة تكتسب قوة بالاجتماع، والضعف اليسير ينجبر بكثرة الطرق ويصير الحديث حسنا قابلا للاحتجاج ولذلك صحح الترمذي حديث ابن عباس واحتج به الشافعي وغيره من الأئمة. قال القاري: ومناسبة الحديث لعنوان الباب استطراد لحكم قطع التلبية للمعتمر كما ذكر فيما تقدم وقت قطع تلبية المحرم بالحج.

٢٦٤٠ ـ قوله (عن يعقوب بن عاصم بن عروة) أي ابن مسعود الثقفي أخو نافع بن عاصم المكي روى عن ابن عمر وعبد الله بن عمرو والشريد بن سويد وغيرهم، وعنه إبراهيم بن ميسرة ويعلى بن عطاء والنعمان بن سالم وآخرون. ذكره ابن حبان في الثقات، وقال الحافظ في التقريب: إنه مقبول من الثالثة أي من الطبقة الوسطى من التابعين (أنه) أي يعقوب (سمع الشريد) بوزن الطويل، وهو شريد بن سويد الثقفي وقيل إنه من حضرموت ولكن عداده في ثقيف لأنهم أخواله، روى عنه ابنه عمرو بن الشريد ويعقوب بن عاصم وغيرهما. قال ابن السكن: له صحبة حديثه في أهل الحجاز، سكن الطائف، والأكثر أنه الثقفي، ويقال إنه حضرمي حالف ثقيفا وتزوج آمنة بنت أبي العاص بن أمية. وقيل كان اسمه مالكا فسمي الشريد لأنه شرد من المغيرة بن شعبة لما قتل رفقته الثقفيين، كذا في الإصابة. وقال الجزري: قيل إن الشريد اسمه مالك قتل قتيلا من قومه فلحق بمكة فحالف بني حطيط بن جشم بن ثقيف، ثم وفد إلى النبي ﷺ فأسلم وبايعه بيعة الرضوان وسماه رسول الله ﷺ الشريد ـ انتهى. وروى مسلم وغيره من طريق عمرو بن الشريد عن أبيه قال: استنشدني النبي ﷺ شعر أمية بن أبي الصلت. وفي رواية: أنه أنشد النبي ﷺ من شعر أمية بن أبي الصلت مائة قافية فقال: كاد يسلم، يعني أمية، والله أعلم (أفضت مع رسول الله ﷺ) أي رجعت من عرفات إلى المزدلفة (فما مست قدماه الأرض حتى أتى جمعا) أي المزدلفة، وهذا يدل على أنه ﷺ لم ينزل لحاجة في ذهابه من عرفات إلى المزدلفة، ويشكل عليه ما رواه الشيخان وأبو داود والنسائي عن أسامة قال: دفع رسول الله ﷺ من عرفة حتى إذا كان بالشعب نزل فبال، وفي رواية «فلما جاء الشعب أناخ راحلته ثم ذهب إلى الغائط ثم توضأ ولم يسبغ الوضوء». وفي رواية «توضأ وضوءا خفيفا، قلت له الصلاة، فقال الصلاة أمامك فركب، فلما جاء المزدلفة نزل فتوضأ فأسبغ الوضوء ثم أقيمت الصلاة فصلى المغرب» الحديث. قال الطيبي: قوله «ما مست قدماه الأرض حتى أتى جمعا» عبارة عن الركوب من عرفة إلى الجمع يعني

رواه أبو داود.

٢٦٤١ ـ (١٤) وعن ابن شهاب، قال: أخبرني سالم أن الحجاج

فما يرد عليه أنه عليه الصلاة والسلام نزل فبال فتوضأ ـ انتهى. وحاصله أن الشريد بالغ في بيان ركوبه ﷺ في السير من عرفة إلى الجمع بأنه قطع تلك المسافة راكبا ولم يمش على الرجلين في تلك المسافة، وليس معناه أنه لم ينزل عن الناقة فلا يعارض هو حديث أسامة. وقال في عون المعبود: حديث الشريد يدل على أن النبي ﷺ لم ينزل لحاجة بين عرفات والمزدلفة، وحديث أسامة يعارض ذلك لكن يرجح حديث أسامة على حديث الشريد لأنه المثبت أي والمثبت مقدم على النافي كما تقرر في موضعه، وكان أسامة رديف النبي ﷺ فهو أعلم بحاله ولم ير الشريد نزوله ﷺ، فلذا نفاه على علمه. وقال المحب الطبري بعد ذكر حديث الشريد: وما رواه أسامة أثبت فإنه كان ردف النبي ﷺ، وأخبر الشريد عما علمه ولم يبلغه ذلك ـ انتهى. هذا وقد اعترض صاحب بذل المجهود على جواب العون فقال بعد ذكر توجيه الطيبي: وأما الجواب بترجيح رواية أسامة كما فعله صاحب العون بأن أسامة كان رديفه ﷺ فبعيد، فإنه وقع في حديث الشريد أنه كان مع رسول الله ﷺ فلا سبيل لترجيح أحدهما على الآخر. قال صاحب الأوجز: كذا أفاده الشيخ في البذل. **قلت**: جواب العون وكذا المحب الطبري مطابق للأصول، فإن حديث الشريد ظاهر بل صريح في نفي النزول على الأرض، وحديث أسامة صريح في النزول وقضاء الحاجة والوضوء وهو أقوى سندا وأثبت، فلا بعد في تقديمه وترجيحه، وأما توجيه الطيبي فلا يخلو عن التكلف ومخالفة الظاهر، وكون الشريد مع رسول الله ﷺ وإفاضته معه لا يستلزم أن يعلم جميع أحواله ﷺ في مسيره إلى المزدلفة على أنه قد قال أحمد بعد رواية الحديث عن روح، حيث قال روح: وقفت مع رسول الله ﷺ بعرفات: أملاه من كتابه يعني بخلاف قوله أفضت، فإنه رواه من حفظه، ومن المعلوم أن رواية الكتاب أقوى وأثبت من رواية الحفظ (رواه أبو داود) عن محمد بن المثنى عن روح بن عبادة عن زكريا بن إسحاق عن إبراهيم بن ميسرة عن يعقوب بن عاصم بن عروة أنه سمع الشريد، إلخ. وكذا رواه أحمد (ج ٤: ص ٣٨٩، ٣٩٠) عن روح، وهذا إسناد رجاله ثقات. والحديث ذكره صاحب العون على الهامش بعد حديث أسامة المذكور في باب الدفع من عرفة وقال: لم يوجد هذا الحديث إلا في نسخة واحدة ـ انتهى. ونقل عن المزي أنه قال في الأطراف: هذا الحديث في رواية أبي الحسن ابن العبد وأبي بكر بن داسة عن أبي داود ولم يذكره أبو القاسم ـ انتهى. ولذلك لم يذكره المنذري في مختصر السنن، وذكره الجزري في جامع الأصول (ج ٤: ص ٧٦) والنابلسي في ذخائر المواريث (ج ١: ص ٢٦٨) ولم ينبها على ذلك.

٢٦٤١ ـ قوله (وعن ابن شهاب) أي الزهري (أخبرني سالم) أي ابن عبد الله بن عمر (أن الحجاج) بفتح

ابن يوسف عام نزل بابن الزبير سأل عبد الله كيف نصنع في الموقف يوم عـرفة؟ فقال سالم: إن كنت تريد السنة، فهجر بالصلاة يوم عرفة. فقال عبد الله بن عمر: صدق إنهم كانوا يجمعون بين الظهر

الحاء، مبالغة الحاج بمعنى الآتي بالحجة (ابن يوسف) أي ابن أبي عقيل الثقفي الأمير الشهير الظالم المبير. قال الحافظ في التقريب: وقع ذكره وكلامه في الصحيحين وغيرهما وليس بأهل أن يروى عنه، ولي إمرة العراق عشرين سنة ومات سنة خمس وتسعين. وقال في تهذيب التهذيب: ولد سنة (٤٥) أو بعدها بيسير ونشأ بالطائف وكان أبوه من شيعة بني أمية وحضر مع مروان حـروبه، ونشأ ابنه مؤدب كتاب ثم لحق بعبد الملك بن مروان وحضر معه قتل مصعب بن الزبير ثم انتدب لقتال عبد الله بن الزبير بمكة فجهزه أميرا على الجيش فحضر مكة ورمى الكعبة بالمنجنيق إلى أن قتل ابن الزبير (سنة ٧٣) وقال جماعة: إنه دس على ابن عمر من سمه في زج رمح. وقد وقع بعض ذلك في صحيح البخاري، وولاه عبد الملك الحرمين مدة ثم استقدمه فولاه الكوفة وجمع له العراقين (وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة) فسار بالناس سيرة جائرة واستمـر في الولاية نحوا من عشرين سنة، روى الترمذي في الفتن من جامعه عن هشام بن حسان القـردوسي البصـري قال: أحصوا ما قتل الحجاج صبرا فبلغ مائة ألف وعشرين ألف قتيل. قال عمر بن عبد العزيز: لو جاءت كل أمة بخبيثها وجئنا بالحجاج غلبناهم، وكفـره جماعة، منهم سعيد بن جبير والنخعي ومجاهـد والشعبي وعاصم بن أبي النجود وغيرهم وقالت له أسماء بنت أبي بكر: أنت المبير الذي أخبرنا به رسول الله ﷺ، ومات بواسط في شوال سنة (٩٥) وعمره خمسون سنـة. وقيل: إنه لم يعش بعد قتل سعيـد بن جبير إلا يسيرا، ذكر قصة موته المؤلف في ترجمة سعيد بن جبير في حرف السين من إكماله (عام نزل) أي بجيش كثير (بابن الزبير) أي لقتاله، وهو عبد الله بن الزبير، وكان نزول الحجاج في سنة ثلاث وسبعين. وقال القاري: قوله «عـام نزل بابن الزبير» أي سنة قاتل فيها مع عبد الله بن الزبير الخليفة بمكة والعـراقين وغيرهما ما عدا نحو الشام حتى فر من معه وبقي صابرا مجاهـدا بنفسه إلى أن ظفروا به فقتلوه وصلبوه، ثم أمر عبد الملك الحجاج تلك السنة على الحاج وأمـره أن يقتدي في جميع أحوال نسكه بأقوال عبد الله بن عمر وأفعاله وأن يسأله ولا يخالفه، فحينئذ (سأل) أي الحجاج (عبد الله) أي ابن عمر، وهو أبو سالم الراوي (كيف نصنع في الموقف يوم عرفة؟) أي في صلاة الظهر والعصر والوقوف في ذلك اليوم، هل نقدمهما على الوقوف أو نوسطهما فيه أو نؤخـرهما عنه؟ (فقال سالم) أي ابن عبد الله، ففيه تجريد أو نقل بالمعنى وإلا فحق العبارة أن يقول «فقلت» (إن كنت تريد السنة) أي متابعة سنة النبي ﷺ (فهجر) أمر من التهجير، أي صل بالهاجرة، وهي شدة الحر (بالصلاة) أي الظهر والعصـر، قال في النهاية: التهجير التبكير في كل شئ، فالمعنى صل صلاة الظهر والعصر جمعا أول وقت الظهـر (صدق) أي سالم (إنهم) بكسر الهمزة، أي إن الصحابة (كانوا يجمعون بين الظهر

والعصر فى السنة. فقلت لسالم: أفعل ذلك رسول الله ﷺ؟ فقال سالم: وهل يتبعون ذلك إلا سنته. رواه البخارى.

والعصر فى السنة) بضم السين المهملة وتشديد النون، أى سنة النبي ﷺ، وكان ابن عمر فهم من قول ولده سالم «فهجر بالصلاة» أى الظهر والعصر معا، فأجاب بذلك فطابق كلام ولده، قال الطيبى: قوله «فى السنة» فى محل النصب على الحال من فاعل يجمعون أى متوغلين فى السنة، متمسكين بها، قاله تعريضا بالحجاج، وقيل فى السنة أى لأجل السنة واتباعها. (فقلت لسالم) قائله ابن شهاب (أفعل ذلك) الهمزة فيـه للاستفهام (هل يتبعون) كذا فى جميع نسخ المشكاة بمثناة تحتية ثم فوقية، وفى صحيح البخارى «تتبعون» أى بمثناة فوقية فى أوله. قال الحافظ: بتشديد المثناة من فوق وكسر الموحدة بعدها مهملة كذا للأكثر من الاتباع، وللكشميهنى «تبتغون» بسكون الموحدة وفتح المثناة بعدها غين معجمة من الابتغاء وهو الطلب (ذلك) كذا فى جميع نسخ المشكاة، وفى صحيح البخارى «فى ذلك» أى بزيادة «فى» قال العينى والحافظ: وفى رواية الحموى بحذف كلمـة «فى» وهى مقدرة ويروى «بذلك» أى بالموحدة بدل «فى» أى فى ذلك الفعل. وقال الكرمانى: أى فى ذلك الجمع أو فى التهجير (إلا سنته) قال الطيبي: قوله «هل يتبعون ذلك؟» أى فى ذلك الجمع إلا سنته أو لا يتبعون التهجير فى الجمع لشئ إلا لسنته، فنصب «سنة» على نزع الخافض. وفى الحديث فتوى التلميـذ بحضرة أستاذه و معلمه عند السلطان وغيره، وفيه تعليم الفاجر السنن لمنفعة الناس، وفيه أن التوجه إلى المسجد الذى بعرفـة حين زوال الشمس و تعجيل الرواح للإمام للجمع بين الظهـر والعصر بعرفـة فى أول وقت الظهر سنـة. (رواه البخارى) فى باب الجمع بين الصلاتين بعرفـة معلقا مجزوما حيث قال: وقال الليث: حدثنى عقيل عن ابن شهاب قال: أخبرنى سالم أن الحجاج بن يوسف، الخ. قال الحافظ: وصله الإسماعيلى من طريق يحيي بن بكير وأبى صالح جميعا عن الليث - انتهى. وأخرجه البيهقى (ج ٥: ص ١١٤) من طريق الإسماعيلى.

(٦) باب رمى الجمار

(باب رمى الجمار) هكذا بوب مالك فى الموطأ والبخارى فى صحيحه وأبو داود فى سننه . قال الحافظ : أى وقت رميها أو حكم الرمى . قال القسطلانى : واحد الجمار جمرة وهى فى الأصل النار المتقدة ، والحصاة ، وواحدة جمرات المناسك ، وهى المرادة هنا ، وهى ثلاث : الجمرة الأولى والوسطى والعقبة يرمين بالجمار ، قاله فى القاموس . وقال الشهاب القرافى من المالكية : الجمار اسم للحصى لا للمكان ، والجمرة اسم للحصاة ، وإنما سمى الموضع جمرة باسم ما جاوره وهو اجتماع الحصى فيه، وقال الحافظ : الجمرة اسم لمجتمع الحصى، سميت بذلك لاجتماع الناس بها . يقال تجمر بنو فلان إذا اجتمعوا ، وقيل إن العرب تسمى الحصى الصغار جمارا فسميت تسمية الشئ باسم لازمه . وقيل لأن آدم أو إبراهيم لما عرض له إبليس لحصبه ، جمر بين يديه أى أسرع فسميت بذلك ـ انتهى . وقال ابن نجيم : الجمار هى الصغار من الحجارة جمع جمرة ، وبها سموا المواضع التى ترمى جمارا وجمرات لما بينهما من الملابسة ، وقيل لتجمع ما هنالك من الحصى ، من تجمر القوم إذا اجتمعوا ـ انتهى . وقال فى اللمعات : الجمار الأحجار الصغار ، ومنه سمى جمار الحج للحصى التى ترمى بها . وأما موضع الجمار بمنى فيسمى جمرة لأنها ترمى بالجمار أو لأنه موضع مجتمع حصى ترمى ، والجمر يجئ بمعنى الجمع كثيرا أو من أجمر بمعنى أسرع ـ انتهى . هذا وقد بسط الكلام فى ذلك الشنقيطى فى أضواء البيان (ج ٥ : ص ٢٩٨) فراجعه . قال النووى في مناسكه قال الشافعي : الجمرة مجتمع الحصى لا ما سال من الحصى فمن أصاب مجتمع الحصى بالرمى أجزأه ، ومن أصاب سائل الحصى الذى ليس بمجتمعه لم يجزه ، والمراد مجتمع الحصى فى موضعه المعروف الذى كان فى زمنه ﷺ فلو حول ورمى الناس فى غيره واجتمع الحصى لم يجزه ، وقال البجيرمى : لو أزيل العلم الذى هو البناء فى وسط الجمرة فإنه يكفى الرمى إلى محله بلا شك ، لأن العلم لم يكن موجودا فى زمن النبي ﷺ ، وقد رمى هو وأصحابه إلى الجمرة، إلى آخر ما قال . وفى الغنية : قال فى النخبة محل الرمى هو الموضع الذى عليه الشاخص وما حوله لا الشاخص ، ومثله فى البحر . قلت : اختلفوا فى مصداق الجمرة فقال الشافعية : الجمرة مجتمع الحصى لا ما سال من الحصى ولا الشاخص ولا موضع الشاخص ، لكن هذا مخالف لما تقدم عن البجيرمى ، ويؤيده ما فى روضة المحتاجين إذ قال : الثالث من الشرائط قصد المرمى ، فلو رمى فى الهواء فوقع فى المرمى لم يعتد به ، والمرمى هو مجتمع الحصى لا ما سال من الحصى ، فلو قصد الشاخص أو حائط جمرة العقبة لم يكف وإن وقع فى المرمى كما يفعله كثير من الناس . قال المحب الطبرى : وهو الأظهر عندى . ويحتمل أنه يجزئه لأنه حصل فيه بفعله مع قصد الرمى الواجب . والثانى أقرب كما قاله الزركشى وهو المعتمد . ولا يقال يلزم عليه أنه لو رمى إلى غير المرمى فوقع فى المرمى يجزئ ، وقد صرحوا بخلافه ، لأنا نقول فرق ظاهر بين الرمى إلى غير المرمى و بين الرمى إلى الشاخص الذى فى وسط المرمى سيما والشاخص المذكور حادث لم يكن فى زمنه ﷺ . ولذا لو أزيل كفى الرمى إلى محله بلا شك ـ انتهى. وقال المالكية: ة اسم للبناء وما تحته من موضع الحصباء على المعتمد ، وقيل إن الجمرة اسم للمكان الذى يجتمع فيه الحصى . وقال

....

الحنفية : ليس الشاخص محل الرمى لكن مع ذلك لما يكفى الوقوع قريب الجمرة فلو وقع على أحد جوانب الشاخص أى أطراف الميل أجزأه للقرب ، ولو وقع على قبة الشاخص ولم ينزل عنها لا يجزئه للبعد . وأما عند الحنابلة فقال ابن جاسر فى نور الظلام : المرمى هو مجتمع الحصى لا نفس الشاخص . قال الشيخ سليمان بن على فى منسكه : المرمى الذى تترتب عليه الأحكام بقولهم «يعتبر حصول كل حصاة فى المرمى» هو الأرض المحيطة بالميل المبنى ، فلوطرح الحصاة فى رأس البناء لم يعتد بها لأنها لم تحصل فى المرمى ـ انتهى ملخصا . قال الشيخ ابن جاسر : إذا طرح الحصاة فى رأس البناء كما يفعله كثير من الحجاج فتدحرجت فى المرمى المحوط بالبناء فى الجمرات الثلاث فإنها تجزئه ، أما إذا بقيت على رأس البناء فإنها لا تجزئه فيما يظهر لى والله أعلم . وقال ابن قدامة : ولا يجزئه الرمى إلا أن يقع الحصى فى المرمى ، فإن وقع دونه لم يجزئه فى قولهم جميعا ، لأنه مأمور بالرمى ولم يرم ، وهذا قول أصحاب الرأى ، إلى آخر ما قال . اعلم أن الكلام فى رمى الجمار على ما قال صاحب العناية وغيره فى أكثر من اثنى عشر موضعا أحدها الوقت وهو يوم النحر وثلاثة أيام بعده ، والثانى موضع الرمى وهو بطن الوادى والثالث فى محل المرمى إليه وهو ثلاث جمرات ، والرابع فى كمية الحصيات وهى سبعة عند كل جمرة ، والخامس فى مقدار الحصاة ، وهو أن يكون مثل حصى الخذف ، والسادس فى كيفية الرمى بأن يكون مثل الخاذف ويأخذ الحصى بطرف سبابته وإبهامه ، والسابع فى صفة الرامى بأن يكون راكبا أوماشيا ، والثامن فى موضع وقوع الحصيات ، والتاسع فى الموضع الذى يأخذ منه الحجر ، والعاشر فيما يرمى به وهو أن يكون من جنس الأرض (عند الحنفية) والحادى عشر أن يرمى فى اليوم الأول جمرة العقبة لا غير ، وفى بقية الأيام يرمى الجمار كلها . والثانى عشر حكم الرمى . والثالث عشر حكم التكبير عند الرمى . والرابع عشر تفريق الحصيات ، والخامس عشر الوقوف بعد الرمى للدعاء وغير ذلك . وأكثر هذه المسائل خلافية ، سيأتى بيان بعضها فى شرح أحاديث هذا الباب وفى باب خطبة يوم النحر ورمى أيام التشريق . أما حكم الرمى فجمهور العلماء على أن رمى جمرة العقبة يوم النحر وكذا رمى الجمار الثلاث فى أيام التشريق الثلاثة واجب يجبر بدم ، وخالف عبد الملك بن الماجشون من أصحاب مالك الجمهور فقال : إن رمى جمرة العقبة يوم النحر ركن لا حج لمن تركه كغيرها من الأركان . واحتج الجمهور بالقياس على الرمى فى أيام التشريق . واحتج ابن الماجشون بأن النبى ﷺ رماها وقال : لتأخذوا عنى مناسككم ، ولا يخفى ما فى هذا الاستدلال . وقال الحافظ : قد اختلف فيه أى فى حكم الرمى ، فالجمهور على أنه واجب يجبر تركه بدم ، وعند المالكية سنة موكدة فيجبر وعندهم رواية أن رمى جمرة العقبة ركن يبطل الحج بتركه ، ومقابله قول بعضهم أنها إنما تشرع حفظا للتكبير ، فإن تركه وكبر أجزأه ، حكاه ابن جرير عن عائشة وغيرها ـ انتهى . وقال ابن قدامة (ج ٣ : ص ٤٩١) : من ترك الرمى من غير عذر فعليه دم . قال أحمد : أعجب إلى إذا ترك الأيام كلها كان عليه دم ، وفى ترك جمرة واحدة

﴿ الفصل الأول ﴾

٢٦٤٢ ـ (١) عن جابر، قال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يرمى على راحلته يوم النحر،

دم أيضا، نص عليه أحمد، وبهذا قال عطاء والشافعي وأصحاب الرأى، وحكى عن مالك أن عليه فى جمرة أو الجمرات كلها بدنة. وقال الحسن: من نسى جمرة واحدة يتصدق على مسكين. ولنا قول ابن عباس: من ترك شيئا من مناسكه فعليه دم، وإن ترك أقل من جمرة فالظاهر عن أحمد أنه لا شئى فى حصاة ولا فى حصاتين، وعنه: أنه يجب الرمى بسبع، فإن ترك شيئا من ذلك تصدق بشئى أى شئى كان، وعنه: أن فى كل حصاة دما، وهومذهب مالك والليث، وعنه فى الثلاثة دم، وهو مذهب الشافعي وفى ما دون ذلك فى كل حصاة مد. وعنه: درهم، وعنه: نصف درهم ـ انتهى. وسيأتى مزيد الكلام على هذا فى شرح حديث عبد الله بن مسعود من هذا الباب.

٢٦٤٢ ـ قوله (رأيت النبي ﷺ يرمى على راحلته يوم النحر) هذا يدل على أن رمى جمرة العقبة يوم النحر راكبا أفضل من رميها راجلا وماشيا، وحكى النووى فى شرح مسلم عن الشافعي وموافقيه أنه يستحب لمن وصل راكبا أن يرمى راكبا ولو رمى ماشيا جاز، ومن وصلها ماشيا فيرميها ماشيا. قال: وهذا فى يوم النحر، وأما اليومان الأولان من أيام التشريق فالسنة أن يرمى فيهما الجمرات الثلاثة ماشيا، وفى اليوم الثالث يرمى راكبا. وكذا قال فى مناسكه. وقال ابن قدامة (ج ٣: ص ٤٢٨): ويرميها راكبا أو راجلا كيف ما شاء، لأن النبي ﷺ رماها على راحلته، رواه جابر وابن عمر وأم أبى الأحوص وغيرهم. قال جابر رأيت النبي ﷺ يرمى على راحلته يوم النحر ـ الحديث. رواه مسلم. وقال نافع: كان ابن عمر يرمى جمرة العقبة على دابته يوم النحر، وكان لا يأتى سائرها بعد ذلك إلا ماشيا ذاهبا وراجعا. رواه أحمد فى المسند، وفى هذا بيان للفرق بين هذه الجمرة وغيرها، ولأن رمى هذه الجمرة مما يستحب البداية به فى هذا اليوم عند قدومه، ولا يسن عندها وقوف، ولو سن له المشى إليها لشغله النزول عن البداية بها والتعجيل إليها بخلاف سائرها ـ انتهى. وقال الدسوقى من المالكية: يندب أن يرمى جمرة العقبة حين وصوله على الحالة التى وصلها من ركوب أو مشى فلا يصبر حتى ينزل أو يركب، لأن فيه عدم الاستعجال برميها ـ انتهى. وقال الباجى: قد قال مالك فى المبسوط: الشأن يوم النحر أن يرمى جمرة العقبة راكبا كما يأتى الناس على دوابهم، وأما فى غير يوم النحر فكان يقول يرمى ماشيا، والأصل فى ذلك أنه يرمى جمرة العقبة متصلا بوروده، وأما فى سائر الأيام فإن المشى إليها تواضع ويحتاج إلى الدعاء عند الجمرتين. فلو ركب الناس لضاق بهم المكان ـ انتهى. وقال العينى: قال أصحابنا الحنفية: كل رمى بعده رمى كالجمرتين الأولين فى الأيام الثلاثة يرمى ماشيا. وإن لم يكن بعده رمى كرمى جمرة العقبة يوم النحر والجمرة الأخيرة فى الأيام الثلاثة فيرمى راكبا، هذا هو الفضيلة، وأما الجواز فثابت كيفما كان ـ انتهى. وقال ابن عابدين: والضابط عندنا أن كل رمى يقف بعده فإنه يرميه ماشيا وهو كل رمى بعده رمى كما مر، وما لا فلا، ثم

ويقول: لتأخذوا مناسككم فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجتي هذه. رواه مسلم.

هذا التفصيل قول أبي يوسف وله حكاية مشهورة ذكرها الطحطاوي وغيره، وهو مختار كثير من المشائخ كصاحب الهداية والكافي والبدائع وغيرهم. وأما قولهما فذكر في البحر أن الأفضل الركوب في الكل على ما في الخانية، والمشي في الكل على ما في الظهيرية، وقال: فتحصل أن في المسألة ثلاثة أقوال. ورجح الشيخ كمال الدين بن الهمام ما في الظهيرية بأن أداءها ماشيا أقرب إلى التواضع والخشوع وخصوصا في هذا الزمان، فإن عامة المسلمين مشاة في جميع الرمي فلا يؤمن من الأذى بالركوب بينهم بالزحمة، ورميه عليه الصلاة والسلام راكبا إنما هو ليظهر فعله ليقتدى به كطوافه راكبا. انتهى. وفي المرقاة: وروى البيهقي وابن عبد البر أنه عليه الصلاة والسلام رمى أيام التشريق ماشيا. زاد البيهقي: فإن صح هذا كان أولى بالاتباع، وقال غيره قد صححه الترمذي وغيره. وزاد ابن عبد البر: وفعله جماعة من الخلفاء بعده وعليه العمل. وحسبك ما رواه القاسم بن محمد من فعل الناس، ولا خلاف أنه عليه الصلاة والسلام وقف بعرفة راكبا ورمى الجمار ماشيا، وذلك محفوظ من حديث جابر ـ انتهى. ويستثنى منه رمي جمرة العقبة في أول أيام النحر كما لا يخفى (ويقول) عطف على «يرمي» فيكون من قبيل «علفتها تبنا وماء باردا» أو الجملة حالية (لتأخذوا مناسككم) قال النووي: هذه اللام لام الأمر ومعناه خذوا مناسككم، وهكذا وقع في رواية غير مسلم، وتقديره: هذه الأمور التي أتيت بها في حجتي من الأقوال والأفعال والهيئات هي أمور الحج وصفته، وهي مناسككم فخذوها عني واقبلوها واحفظوها واعملوا بها وعلموها الناس. وهذا الحديث أصل عظيم في مناسك الحج وهو نحو قوله ﷺ في الصلاة «صلوا كما رأيتموني أصلي» ـ انتهى. قال الطيبي: ويجوز أن تكون اللام للتعليل والمعلل محذوف أي يقول: إنما فعلت لتأخذوا عني مناسككم ـ انتهى. ويؤيد الأول ما ورد عند النسائي والبيهقي بلفظ «خذوا عني مناسككم» وقال القرطبي: روايتنا لهذا الحديث بلام الجر المفتوحة والنون التي هي مع الألف ضمير أي يقول لنا «خذوا مناسككم» فيكون قوله «لنا» صلة للقول، قال: هو الأفصح، وقد روى «لتأخذوا مناسككم» بكسر اللام للأمر، وبالتاء المثناة من فوق، وهي لغة قرأ بها رسول الله ﷺ في قوله تعالى ﴿فبذلك فلتفرحوا ـ ١٠ : ٥٨﴾ انتهى. قال السندي في حاشية النسائي «خذوا عني مناسككم» أي تعلموها مني واحفظوها، وهذا لا يدل على وجوب المناسك، وإنما يدل على وجوب أخذها وتعلمها، فمن استدل به على وجوب شيء من المناسك فاستدلاله في محل النظر فليتأمل ـ انتهى. وكذا قال في حاشية مسلم. وعلل ذلك بقوله: إذ وجوب تعلم الشيء لا يدل على وجوب ذلك الشيء إذ جميع المندوبات والسنن يجب أخذها وتعلمها ولو على وجه الكفاية، وهي غير واجبة عملا فافهم، والله تعالى أعلم (فإني لا أدري) مفعوله محذوف، أي لا أعلم ماذا يكون (لعلي لا أحج بعد حجتي) بفتح الحاء، وهي يحتمل أن يكون مصدرا، وأن يكون بمعنى السنة (هذه) أي التي أنا فيها (رواه مسلم) وأخرجه أيضا أحمد وأبو داود والنسائي والبيهقي (ج ٥ : ص ١٣٠) قال المزي: هذا الحديث في

٢٦٤٣ — (٢) وعنه، قال: رأيت رسول الله ﷺ رمى الجمرة بمثل حصى الخذف. رواه مسلم.

٢٦٤٤ — (٣) وعنه، قال: رمى رسول الله ﷺ الجمرة يوم النحر ضحى، وأما بعد ذلك فإذا زالت الشمس.

رواية أبي الحسن بن العبد وأبي بكر بن داسة، ولم يذكره أبو القاسم أي اللؤلؤي، ولذا لم يذكره المنذري في مختصر السنن.

٢٦٤٣ — قوله (بمثل حصى الخذف) تقدم ضبطه ومعناه في شرح حديث جابر الطويل، وهو دليل على استحباب كون الحصى في هذا المقدار، قال القاري: وهو قدر حبة الباقلي أو النواة أو الأنملة فيكره أصغر من ذلك وأكبر منه وذلك للنهي عن الثاني في الخبر الصحيح «بأمثال هؤلاء فارموا، وإياكم والغلو في الدين» - انتهى. وقال في رد المحتار: إنها مقدار الباقلاء، قال في النهر: وهذا بيان المندوب، وأما الجواز فيكون ولو بالأكبر مع الكراهة - انتهى. قال الشيخ ولي الله الدهلوي: وإنما رمى بمثل حصى الخذف لأن دونها غير محسوس، وفوقها ربما يؤذي في مثل هذا الموضع، والحديث رواه الدارمي والبيهقي (ج ٥: ص ١٢٧) من طريق سفيان عن أبي الزبير عن جابر أن النبي ﷺ أمرهم أن يرموا بمثل حصى الخذف. قال الزرقاني: أمرهم ﷺ مع رميه بمثلها لأنهم كلهم لم يروا رميه لكثرتهم - انتهى (رواه مسلم) وأخرجه أيضا الترمذي والنسائي والبيهقي (ج ٥: ص ١٢٧).

٢٦٤٤ — قوله (رمى رسول الله ﷺ الجمرة) أي جمرة العقبة (يوم النحر) أي يوم العيد (ضحى) قال العراقي: الرواية فيه بالتنوين على أنه مصروف وهو مذهب النحاة من أهل البصرة سواء قصد التعريف أو التنكير. وقال الجوهري: تقول: لقيته ضحًى وضحًى، إذا أردت به ضحى يومك لم تنونه (يعني أنه منون عند التنكير وغير منون عند التعريف) وقال: ضحوة النهار بعد طلوع الشمس ثم بعده الضحى وهي حين تشرق الشمس مقصورة تؤنث وتذكر فمن أنث ذهب إلى أنها جمع ضحوة، ومن ذكر ذهب إلى أنه اسم على فُعَل مثل صرد ونغر، وهو ظرف غير متمكن مثل سحر، قال: ثم بعده الضحاء ممدود مذكر، وهو عند ارتفاع النهار الأعلى، ومنه قول عمر رضي الله عنه: يا عباد الله أضحوا لصلاة الضحى، يعني لا تصلوها إلا إلى ارتفاع الضحى - انتهى. وقد تحصل من هذا أن الضحوة وقت طلوع الشمس، والضحى وقت شروقها، والضحاء وقت ارتفاعها. قال القاري: قوله ضحى أي وقت الضحوة من بعد طلوع الشمس إلى ما قبل الزوال (وأما بعد ذلك) أي بعد يوم النحر وهو أيام التشريق (فإذا زالت الشمس) أي فيرمي بعد الزوال، قال العيني (ج ١٠: ص ٨٦): يستفاد منه أن الرمي في أيام التشريق محله بعد زوال الشمس وهو كذلك، وقد اتفق عليه الأئمة، وخالف أبوحنيفة في اليوم الثالث منها فقال: يجوز الرمي فيه قبل الزوال استحسانا

....

(مع الكراهة التنزيهية) وقال: إن رمى فى اليوم الأول أو الثانى قبل الزوال أعاد وفى الثالث يجزئه. وقال عطاء وطاوس: يجوز فى الثلاثة قبل الزوال - انتهى. وقال ابن الهمام: أفاد حديث جابر أن وقت الرمى فى اليوم الثانى لا يدخل إلا بعد ذلك، وكذا فى اليوم الثالث، وفى رواية غير مشهورة عن أبي حنيفة قال: أحب إلى أن لا يرمى فى اليوم الثانى والثالث حتى تزول الشمس، فإن رمى قبل ذلك أجزأه، وحمل المروى من فعله عليه الصلاة والسلام على اختيار الأفضل وجه الظاهر اتباع المنقول لعدم المعقولية، كذا فى المرقاة. وروى البخارى عن ابن عمر كما سيأتى فى باب خطبة يوم النحر: قال كنا نتحين (أى نراقب الوقت) فإذا زالت الشمس رمينا. قال الحافظ: فيه دليل على أن السنة أن يرمى الجمار فى غير يوم الأضحى بعد الزوال، وبه قال الجمهور، وخالف فيه عطاء وطاوس فقالا: يجوز قبل الزوال مطلقا، ورخص الحنفية فى الرمى فى يوم النفر قبل الزوال. وقال إسحاق: إن رمى قبل الزوال أعاد إلا فى اليوم الثالث فيجزئه - انتهى. قال شيخنا فى شرح الترمذى بعد ذكر كلام الحافظ: لا دليل على ما ذهب إليه عطاء وطاوس لا من فعل النبي ﷺ ولا من قوله. وأما ترخيص الحنفية فى الرمى فى يوم النفر قبل الزوال فاستدلوا عليه بأثر ابن عباس الآتى وهو ضعيف، فالمعتمد ما قال به الجمهور. قال فى الهداية: إن قدم الرمى فى اليوم الرابع قبل الزوال بعد طلوع الفجر جاز عند أبي حنيفة، وهذا استحسان. وقالا: لا يجوز اعتبارا بسائر الأيام، وإنما التفاوت فى رخصة النفر، فإذا لم يترخص التحق بها. ومذهبه مروى عن ابن عباس - انتهى. قال ابن الهمام: أخرج البيهقى عنه: إذا انتفخ النهار من يوم النفر فقد حل الرمى والصدر، والانتفاخ الارتفاع، وفى سنده طلحة بن عمرو ضعفه البيهقى. قال ابن الهمام: ولا شك أن المعتمد فى تعيين الوقت للرمى فى الأول من أول النهار وفيما بعده من بعد الزوال ليس إلا فعله كذلك مع أنه غير معقول (أى لا مدخل للعقل فيه) ولا يدخل وقته قبل الوقت الذى فعله فيه عليه الصلاة والسلام كما لا يفعل فى غير ذلك المكان الذى رمى فيه عليه الصلاة والسلام، وإنما رمى عليه الصلاة والسلام فى الرابع بعد الزوال فلا يرمى قبله - انتهى. وذكر الشنقيطى فى أضواء البيان حديث جابر الذى نحن فى شرحه وحديث ابن عمر المتقدم وحديث عائشة عند أحمد وأبي داود بلفظ «أفاض رسول الله ﷺ آخر يوم حين صلى الظهر ثم رجع إلى منى فمكث بها ليالى أيام التشريق يرمى الجمرة إذا زالت الشمس» الحديث، وحديث ابن عباس عند أحمد (ج ١: ص ٢٤٨، ٢٩٠، ٣٢٨) والترمذى وابن ماجه بلفظ «رمى رسول الله ﷺ الجمار حين زالت الشمس» ثم قال: وبهذه النصوص الثابتة عن النبي ﷺ تعلم أن قول عطاء وطاوس بجواز الرمى فى أيام التشريق قبل الزوال، وترخيص أبي حنيفة فى الرمى يوم النفر قبل الزوال، وقول إسحاق: إن رمى قبل الزوال فى اليوم الثالث أجزأه كل ذلك خلاف التحقيق، لأنه مخالف لفعل النبي ﷺ الثابت عنه المعتضد بقوله «لتأخذوا عنى مناسككم» ولذلك خالف أبا حنيفة فى ترخيصه المذكور صاحباه محمد وأبو يوسف، ولم يرد فى كتاب الله ولا سنة نبيه ﷺ شئ يخالف ذلك، فالقول بالرمى قبل الزوال أيام التشريق

متفق عليه.

٢٦٤٥ - (٤) وعن عبد الله بن مسعود، أنه انتهى إلى الجمرة الكبرى، فجعل البيت عن يساره، ومنى عن يمينه،

لا مستند له البتة مع مخالفته للسنة الثابتة عنه ﷺ، فلا ينبغي لأحد أن يفعله، والعلم عند الله تعالى (متفق عليه) أخرجه البخاري في باب رمى الجمار معلقا مجزوما ومسلم موصولا، وكذا أخرجه موصولا أحمد والترمذي وأبو داود والنسائي وابن ماجه وابن خزيمة وابن حبان وإسحاق بن راهويه والدارمي والبيهقي (ج ٥: ص ١٣١، ١٤٩).

٢٦٤٥ - قوله (انتهى) أي وصل (إلى الجمرة الكبرى) أي جمرة العقبة، ووهم الطيبي فقال: أي الجمرة التي عند مسجد الخيف. قال الحافظ: وتمتاز جمرة العقبة عن الجمرتين الأخريين بأربعة أشياء: اختصاصها بيوم النحر، وأن لا يوقف عندها، وترمى ضحى، ومن أسفلها استحبابا. قال: وجمرة العقبة هي الجمرة الكبرى وليست من منى بل هي حد منى من جهة مكة وهي التي بايع النبي ﷺ الأنصار عندها على الهجرة (فجعل البيت) أي الكعبة (عن يساره ومنى عن يمينه) فيه أنه يستحب لمن وقف عند جمرة العقبة أن يجعل مكة عن يساره ومنى على جهة يمينه ويستقبل الجمرة بوجهه، وروى أحمد (ج ١: ص ٤٣٠، ٤٣٢) والترمذي وابن ماجه حديث ابن مسعود هذا بلفظ «لما أتى عبد الله جمرة العقبة استبطن الوادي (أي قصد بطن الوادي ليقوم فيه للرمي) واستقبل القبلة» قال الحافظ بعد ذكره: وما رواه البخاري هو الصحيح، وهذا (أي ما رواه أحمد والترمذي وابن ماجه) شاذ، في إسناده المسعودي، وقد اختلط، وبالأول قال الجمهور، وجزم الرافعي من الشافعية بأنه يستقبل الجمرة ويستدبر القبلة، وقيل يستقبل القبلة ويجعل الجمرة عن يمينه، وقد أجمعوا على أنه من حيث رماها جاز سواء استقبلها أو جعلها عن يمينه أو يساره أو من فوقها أو من أسفلها أو وسطها، والاختلاف في الأفضل - انتهى. فالأفضل عند الجمهور الكيفية التي وردت في حديث ابن مسعود عند الشيخين وغيرهما. قال النووي في شرح مسلم: في حديث ابن مسعود استحباب كون الرمي من بطن الوادي فيستحب أن يقف تحتها في بطن الوادي فيجعل مكة عن يساره ومنى عن يمينه ويستقبل جمرة العقبة ويرميها بالحصيات السبع، وهذا هو الصحيح في مذهبنا، وبه قال جمهور العلماء. وقال بعض أصحابنا: يستحب أن يقف مستقبل الجمرة مستدبرا مكة. وقال بعض أصحابنا: يستحب أن يقف مستقبل الكعبة وتكون الجمرة عن يمينه والصحيح الأول - انتهى. وقال ابن بطال: رمى جمرة العقبة من حيث تيسر من العقبة من أسفلها أو أعلاها أو وسطها، كل ذلك واسع، والموضع الذي يختار بها بطن الوادي من أجل حديث ابن مسعود، وكان جابر بن عبد الله يرميها من بطن الوادي، وبه قال عطاء وسالم وهو قول الثوري والشافعي وأحمد وإسحاق. وقال مالك: ر[illegible] من أسفلها أحب إلي. وقد روى عن عمر رضي الله عنه أنه جاء والزحام

ورمى بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة ،

عند الجمرة فصعد فرماها من فوقها ، ذكره العينى (ج ١٠ : ص ٨٧) وأما الجمرة الأولى (أى الجمرة الدنيا - بضم الدال وبكسرها - أى القريبة إلى جهة مسجد الخيف) والثانية فيرمى مستقبل القبلة عندهم جميعا ندبا لا وجوبا (ورمى بسبع حصيات) بفتح الصاد والياء جمع حصاة ، وفيه دليل على أن رمى الجمرة يكون بسبع حصيات ، وقد ترجم البخارى لحديث ابن مسعود هذا «باب رمى الجمار بسبع حصيات» قال الحافظ : أشار فى الترجمة إلى رد ما رواه قتادة عن ابن عمر ، قال : ما أبالى رميت الجمار بست أو سبع ، وقد أنكر ذلك ابن عباس ، وقتادة لم يسمع من ابن عمر ، أخرجه ابن أبى شيبة من طريق قتادة ، وروى من طريق مجاهد : من رمى بست فلا شئ عليه . ومن طريق طاوس يتصدق بشئ ، وعن مالك والأوزاعى : من رمى بأقل من سبع وفاته التدارك يجبره بدم ، وعن الشافعية فى ترك حصاة مد ، وفى ترك حصاتين مدان ، وفى ثلاثة فأكثر دم . وعن الحنفية إن ترك أقل من نصف الجمرات الثلاث فنصف صاع وإلا فدم - انتهى . وقال العينى : يستفاد من حديث ابن مسعود أن رمى الجمرة لابد أن يكون بسبع حصيات وهو قول أكثر العلماء ، وذهب عطاء إلى أنه إن رمى بخمس أجزأه . وقال مجاهد : إن رمى بست فلا شئ عليه ، وبه قال أحمد وإسحاق ، واحتج من قال بذلك بما رواه النسائى من حديث سعد بن مالك رضى الله عنه قال : رجعنا فى الحجة مع النبى ﷺ وبعضنا يقول : رميت بست حصيات ، وبعضنا يقول : رميت بسبع ، فلم يعب بعضنا على بعض . وروى أبو داود والنسائى أيضا من رواية أبى مجلز قال : سألت ابن عباس رضى الله تعالى عنهما عن شئ من أمر الجمار فقال : ما أدرى رماها رسول الله ﷺ بست أو سبع . والصحيح الذى عليه الجمهور أن الواجب سبع كما صح من حديث ابن مسعود وجابر وابن عباس وابن عمر وغيرهم . وأجيب عن حديث سعد بأنه ليس بمسند ، وعن حديث ابن عباس أنه ورد على الشك من ابن عباس ، وشك الشاك لا يقدح فى جزم الجازم ، ومن رماها بأقل من سبع حصيات فذهب الجمهور فيما حكاه القاضى عياض إلى أن عليه دما ، وهو قول مالك والأوزاعى . وذهب الشافعى وأبو ثور إلى أن على تارك حصاة مدا من طعام وفى اثنتين مدين وفى ثلاث فأكثر دما . وللشافعى قول آخر أن فى الحصاة ثلاث دم ، وله قول آخر أن فى الحصاة درهما . وذهب أبوحنيفة وصاحباه إلى أنه إن ترك أكثر من نصف الجمرات الثلاث فعليه دم ، وإن ترك أقل من نصفها ففى كل حصاة نصف صاع - انتهى (يكبر مع كل حصاة) فيه أنه يستحب التكبير عند رمى حصى الجمار . قال النووى : استحباب التكبير مع كل حصاة هو مذهبنا ومذهب مالك والعلماء كافة . قال القاضى عياض : وأجمعوا على أنه لو ترك التكبير لا شئ عليه . وقال الحافظ : قد أجمعوا على أن من تركه لا يلزمه شئ إلا الثورى فقال : يطعم ، وإن جبره بدم أحب إلى - انتهى . وذكر الطبرى عن بعضهم أنه لو ترك رمى جميعهن بعد أن يكبر عند كل جمرة سبع تكبيرات أجزأه . قال : وإنما جعل الرمى فى ذلك بالحصى سببا لحفظ التكبيرات السبع كما جعل

....

عقد الأصابع بالتسبيح سيا لحفظ العدد، وذكر عن يحيى بن سعيد أنه سئل عن الخرز والنوى يسبح به قال: حسن قد كانت عائشة تقول: إنما الحصى للجمار ليحفظ به التكبيرات - انتهى. واستدل بهذا الحديث على اشتراط رمي الجمار واحدة واحدة لقوله «يكبر مع كل حصاة»، وقد قال صلى الله عليه وسلم: خذوا عني مناسككم، وخالف في ذلك عطاء وصاحبه أبوحنيفة فقالا: لو رمى السبع دفعة واحدة أجزأه، كذا ذكره الحافظ. وقال ابن قدامة: وإن رمى الحصاة دفعة واحدة لم يجزه إلا عن واحدة، نص عليه أحمد، وهو قول مالك والشافعي وأصحاب الرأي، وقال عطاء يجزئه ويكبر لكل حصاة - انتهى. وما ذكره الحافظ من موافقة أبي حنيفة لعطاء في إجزاء رمي السبع دفعة واحدة لعله أخذه عن صاحب التوضيح من الشافعية كما سيأتي في كلام العيني أو عن الكرماني، فإنه ذهب إلى ذلك حيث قال: إذا وقعت السبع متفرقة على مواضع الجمرات جاز، كما لو جمع بين أسواط الحد بضربة واحدة وإن وقعت على مكان واحد لا يجوز، وليس هذا مشهورا في مذهب الحنفية، بل المصرح في فروعهم عدم الإجزاء مطلقا كما هو قول الأئمة الثلاثة، ففي الهداية: لو رمى بسبع حصيات جملة فهذه الجملة واحدة، لأن المنصوص عليه تفرق الأفعال، قال العيني في البناية: أي لأن المنصوص هو فعل الرمي بسبع حصيات متفرقات لا عين الحصيات - انتهى. وفي الغنية: الخامس (من الشرائط) تفريق الرميات، فلو رمى بسبع حصيات أو أكثر جملة واحدة لا يجزئه إلا عن واحدة ولو متفرقة عند الأربعة خلافا لما في الكرماني أنها إذا وقعت متفرقة جاز، وتمامه في المنحة - انتهى. وفي اللباب: الرابع: تفريق الرميات، فلو رمى بسبع حصيات جملة واحدة لم يجزه إلا عن حصاة واحدة. قال القاري: لأن المنصوص عليه تفريق الأفعال لا عين الحصيات، فإذا أتى بفعل واحد لا يكون إلا عن حصاة واحدة لاندراجها في ضمن الجملة، إلى آخر ما قال. وقال العيني: اختلفوا في من رمى سبع حصيات مرة واحدة فقال مالك والشافعي: لا يجزئه إلا عن حصاة واحدة ويرمي بعدها ستا، وقال عطاء تجزئه عن السبع وهو قول أبي حنيفة، وهذا الذي ذكر عن أبي حنيفة ذكره صاحب التوضيح، وذكر في المحيط: ولو رمى إحدى الجمار بسبع حصيات رمية واحدة فهي بمنزلة حصاة وكان عليه أن يرمي ست مرات. قال العيني: العمدة في النقل عن صاحب مذهب من المذاهب على نقل صاحب من أصحاب ذلك المذهب - انتهى. **فائدة**: قال الحافظ: زاد محمد بن عبد الرحمن بن يزيد النخعي عن أبيه في هذا الحديث (عند أحمد ج ١ : ص ٤٢٧) عن ابن مسعود أنه لما فرغ من رمي جمرة العقبة قال: اللهم اجعله حجا مبرورا وذنبا مغفورا - انتهى. وروى البيهقي في السنن (ج ٥ : ص ١٢٩) عن سالم بن عبد الله بن عمر أنه استبطن الوادي ثم رمى الجمرة بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة: الله أكبر الله أكبر، اللهم اجعله حجا مبرورا وذنبا مغفورا وعملا مشكورا. وقال: حدثني أبي أن النبي ﷺ كان يرمي الجمرة في هذا المكان ويقول كلما رمى بحصاة مثل ما قلت. قال البيهقي: عبد الله بن حكيم بن الأزهر

ثم قال: هكذا رمى الذى أنزلت عليه سورة البقرة. متفق عليه.

٢٦٤٦ — (٥) وعن جابر، قال: قال رسول الله ﷺ: الاستجمار تو، ورمى الجمار تو، والسعى بين الصفا والمروة تو، والطواف تو، وإذا استجمر أحدكم فليستجمر بتو.

ضعيف. وروى حنبل فى المناسك عن زيد بن أسلم عن سالم بن عبد الله مثل ذلك كما فى المغنى (ثم قال) أى ابن مسعود (هكذا رمى) بصيغة الفعل (الذى أنزلت عليه سورة البقرة) قال ابن المنير: خص عبد الله سورة البقرة بالذكر لأنها التى ذكر الله فيها الرمى فأشار إلى أن فعله ﷺ مبين لمراد كتاب الله تعالى. قال الحافظ: ولم أعرف موضع ذكر الرمى من سورة البقرة، والظاهر أنه أراد أن يقول إن كثيرا من أفعال الحج مذكور فيها، فكأنه قال: هكذا رمى الذى أنزلت عليه أحكام المناسك منبها بذلك على أن أفعال الحج توقيفية. وقيل خص البقرة بذلك لطولها وعظم قدرها وكثرة ما فيها من الأحكام - انتهى. وقال فى اللمعات بعد ذكر كلام الحافظ «ولم أعرف موضع ذكر الرمى فيها» قلت: لعل الإشارة إلى ذكر الرمى فى قوله تعالى: ﴿واذكروا الله فى أيام معدودات فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه - ٢: ٢٠٣﴾ فإن الرمى فى تلك الأيام، وينبئ عنه أول حديثى عائشة فى الفصل الثانى - انتهى (متفق عليه) وأخرجه أيضا أحمد مختصرا ومطولا مرارا (ج ١: ص ٣٧٤، ٤٠٨، ٤١٥، ٤٢٢، ٤٢٧، ٤٣٦، ٤٥٧، ٤٥٨) وأبو داود والترمذى والنسائى وابن ماجه والبيهقى (ج ٥: ص ١٢٩، ١٤٨).

٢٦٤٦ — قوله (الاستجمار) أى الاستنجاء بالأحجار (تو) بفتح المثناة الفوقية وتشديد الواو، أى فرد، قال النووى: التو - بفتح التاء المثناة فوق وتشديد الواو - هو الوتر، والمراد بالاستجمار الاستنجاء - انتهى. والايتار والفردية هنا بالثلاثة، وفى البواقى بالسبعة بدليل الأحاديث المصرحة بذلك. وقد تقدم فى باب آداب الخلاء أن الايتار بالثلاثة فى الاستنجاء واجب (ورمى الجمار) فى الحج (تو) أى سبع حصيات وكلها واجبة (والسعى بين الصفا والمروة تو) أى سبع وكلها واجبة (والطواف تو) أى سبعة أشواط وكلها فرائض عند الجمهور، وعند الحنفية أربعة أشواط فرض والباقى واجب. قال الجزرى فى النهاية: يريد أنه يرمى الجمار فى الحج فردا وهى سبع حصيات ويطوف سبعا ويسعى سبعا. وقيل أراد بفردية الطواف والسعى أن الواجب منهما مرة واحدة لاتثنى ولا تكرر سواء كان المحرم مفردا أو قارنا (وإذا استجمر أحدكم فليستجمر بتو) قال المناوى: ليس هذا تكرارا بل المراد بالأول الفعل وبالثانى عدد الأحجار، وفيه وجوب تعدد الحجر لضرورة تصحيح الايتار بما يتقدمه من الشفع، إذ لا قائل بتعيين الايتار بحجر واحد - انتهى. وقال القارى: الظاهر أن المراد بالاستجمار هنا أى فى قوله «إذا استجمر أحدكم» إلخ. هو التبخر، فإنه يكون بوضع العود على جمرة النار فيرتفع التكرار وهو أولى من قول القاضى عياض وتبعه الطيبى أن المراد بالأول

رواه مسلم.

﴿ الفصل الثانى ﴾

٢٦٤٧ - (٦) عن قدامة بن عبد الله بن عمار، قال: رأيت النبي ﷺ يرمى الجمرة يوم النحر على ناقة صهباء، ليس ضرب ولا طرد، وليس قيل: إليك، إليك. رواه الشافعى، والترمذى، والنسائى، وابن ماجه، والدارمى.

٢٦٤٨ - (٧) وعن عائشة، عن النبي ﷺ، قال: إنما جعل رمى الجمار، والسعى بين الصفا والمروة، لإقامة ذكر الله.

الفعل وبالثانى عدد الأحجار - انتهى. وقال السندى فى حاشية مسلم: يحتمل عندى فى وجوه التكرير أن يحمل الاستجمار فى هذا الحديث فى أحد الموضعين على الاستنجاء وفى الموضع الآخر على التبخر كتبخر أكفان الميت ونحوه والله تعالى أعلم (رواه مسلم) هذا الحديث من أفراد مسلم لم يخرجه البخارى ولا أصحاب السنن، وخرج منه البخارى الاستجمار خاصة من حديث أبي هريرة والحديث ذكره المحب الطبرى فى القرى وقال: أخرجاه. وهو وهم منه.

٢٦٤٧ - قوله (عن قدامة) بضم القاف وتخفيف الدال المهملة (بن عبد الله بن عمار) بفتح المهملة وتشديد الميم (رأيت النبي ﷺ) وفى بعض النسخ «رسول الله ﷺ» (يرمى الجمرة) أى جمرة العقبة (على ناقة صهباء) بفتح الصاد المهملة وسكون الهاء، هى التى يخالط بياضها حمرة، وذلك بأن يحمر أعلى الوبر وتبيض أجوافه، وقال الطيبي: الصهبة كالشقرة. وقال الجزرى: المعروف أن الصهبة مختصة بالشعر وهى حمرة يعلوها سواد (ليس) أى هناك (ضرب) أى منع بالعنف (ولا طرد) أى دفع باللطف، (وليس) أى ثمة (قيل) بكسر القاف ورفع اللام مضافا إلى (إليك إليك) أى قول «إليك» أى تنح وتبعد. قال ابن حجر تبعا للطيبي: والتكرير للتأكيد، قال القارى: وهذا إنما يصح لو قيل لواحد إليك إليك، والظاهر أن المعنى أنه ما كان يقال للناس «إليك إليك» وهو اسم فعل بمعنى تنح عن الطريق، فلا يحتاج إلى تقرير متعلق كما نقله الطيبي بقوله: ضم إليك ثوبك وتنح عن الطريق، انتهى. والمقصود والغرض من هذا الحديث أنه ﷺ على سجيته المتواضعة كان يرمى من غير أن يكون هناك ضرب للناقة أو طرد للناس أو قول إليك، فلا فعل صدر للضرب والطرد ولا قول ظهر للتبعيد والتنحية. والحديث يدل على رمى جمرة العقبة يوم النحر راكبا (رواه الشافعى) إلخ. وأخرجه أيضا أحمد (ج ٦: ص ٤١٢) وابن حبان والبيهقى (ج ٥: ص ١٣٠) والحاكم (ج ١: ص ٤٦٦) وصححه الترمذى، وقال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط البخارى وأقره الذهبى.

٢٦٤٨ - قوله (إنما جعل رمى الجمار والسعى بين الصفا والمروة لإقامة ذكر الله) يعنى إنما شرع ذلك لإقامة

رواه الترمذي، والدارمي، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

٢٦٤٩ — (٨) وعنها، قالت: قلنا يا رسول الله! ألا نبني لك بناء يظلك بمنى؟ قال: لا،

شعار النسك، قاله المناوي، وقال القاري: أي لأن يذكر الله في هذه المواضع المتبركة، فالحذر الحذر من الغفلة. وإنما خصا بالذكر مع أن المقصود من جميع العبادات هو ذكر الله تعالى لأن ظاهرهما فعل لا تظهر فيهما العبادة، وإنما فيهما التعبد للعبودية بخلاف الطواف حول بيت الله، والوقوف للدعاء فإن أثر العبادة لائحة فيهما. وقيل إنما جعل رمي الجمار والسعي بين الصفا والمروة سنة لإقامة ذكر الله، يعني التكبير مع كل حجر والدعوات المذكورة في السعي سنة، ولا يبعد أن يكون لكل من الرمي والسعي حكمة ظاهرة ونكتة باهرة غير مجرد التعبد وإظهار المعجزة، ثم أطال القاري الكلام في ذلك نقلا عن الطيبي والغزالي، من شاء الوقوف على ذلك رجع إلى المرقاة وأضواء البيان (ج ٥: ص ٣١٥) للشنقيطي، وقد تقدم شيء من الكلام على ذلك في شرح حديث جابر الطويل، واللفظ المذكور في الكتاب للترمذي، ورواه أحمد وأبو داود والدارمي والحاكم بلفظ «إنما جعل الطواف بالبيت وبين الصفا والمروة ورمي الجمار لإقامة ذكر الله» زاد الحاكم «لا لغيره» وفي الحديث حث على المحافظة على سنن الحج من ذكر الطواف ونحوه، وقال العزيزي: لعل المراد بالحديث الحث على الذكر في الطواف وتأليبه - انتهى (رواه الترمذي) إلخ، وأخرجه أيضا أحمد وأبو داود في باب الرمل، وابن الجارود والحاكم (ج ١: ص ٤٥٩) وقال هذا حديث صحيح الإسناد ووافقه الذهبي وسكت عنه أبو داود، ونقل المنذري تصحيح الترمذي وأقره، وقال النووي في شرح المهذب بعد ذكر الحديث عن أبي داود بسنده ما لفظه: هذا الإسناد كله صحيح إلا عبيد الله فضعفه أكثرهم ضعفا يسيرا، ولم يضعف أبو داود هذا الحديث فهو حسن عنده. ورواه الترمذي من رواية عبيد الله هذا، وقال: هو حديث حسن، وفي بعض النسخ «حسن صحيح» فلعله اعتضد برواية أخرى - انتهى. قال الشنقيطي: عبيد الله بن أبي زياد المذكور هو القداح أبو الحصين المكي، وقد وثقه جماعة وضعفه آخرون، وحديثه معناه صحيح بلا شك، ويشهد لصحة معناه قوله تعالى: ﴿واذكروا الله في أيام معدودات - ٢: ٢٠٣﴾ لأنه يدخل في الذكر المأمور به رمي الجمار بدليل قوله بعده ﴿فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه﴾ الآية. وذلك يدل على أن الرمي شرع لإقامة ذكر الله كما هو واضح - انتهى.

٢٦٤٩ — قوله (قالت قلنا) أي معشر الصحابة، وهذا لفظ الترمذي، وفي أبي داود والدارمي وابن ماجه «قالت قلت» وفي السنن للبيهقي والمستدرك للحاكم «قالت: قيل» (ألا نبني) بصيغة المتكلم (بناء) وفي ابن ماجه «بيتا» وفي أبي داود «بيتا أو بناء» (يظلك) زاد في أبي داود «من الشمس» (قال: لا) أي لا تبنوا لي بناء بمنى لأنه ليس مختصا بأحد، إنما هو موضع العبادة من الرمي وذبح الهدي والحلق ونحوها، فلو أجيز البناء فيه لكثرت الأبنية وتضيق المكان

منى مناخ من سبق. رواه الترمذي، وابن ماجه، والدارمي.

(منى) مبتدأ و(مناخ من سبق) خبره، والمناخ بضم الميم، موضع إناخة الإبل، والمعنى أن الاختصاص فيه بالسبق لا بالبناء فيه. قال الطيبي: أي أتأذن أن نبنى لك بيتا فى منى لتسكن فيه فمنع وعلل بأن منى موضع لأداء النسك من النحر ورمى الجمار والحلق يشترك فيه الناس فلو بنى فيها لأدى إلى كثرة الأبنية تأسيا به فتضيق على الناس وكذلك حكم الشوارع ومقاعد الأسواق، وعند أبي حنيفة رحمه الله أرض الحرم موقوفة لأن رسول الله ﷺ فتح مكة قهرا وجعل أرض الحرم موقوفة فلا يجوز أن يتملكها أحد ـ انتهى. وقال الخطابي فى معالم السنن: قد يحتج بهذا من لا يرى دور مكة مملوكة لأهلها ولا يرى بيعها وعقد الإجارة عليها جائزا، وقد قيل: إن هذا خاص للنبي ﷺ وللمهاجرين من أهل مكة فإنها دار تركوها لله تعالى فلم ير أن يعودوا فيها فيتخذوها وطنا أو يبنوا فيها بناء، والله أعلم ـ انتهى. قال القارى: وفيه أن هذا التعليل يخالف تعليله ﷺ مع أن منى ليست دارا هاجروا منها ـ انتهى. قلت: عدم جواز بيع أرض الحرم وبيوت مكة وإجارتها هو مذهب أبي حنيفة ومحمد والثورى، وإليه ذهب عطاء ومجاهد ومالك وإسحاق وأبو عبيد، وذهب أبو يوسف والشافعي وأحمد وطاوس وعمرو بن دينار وابن المنذر إلى الجواز، واحتج الأولون بحديث عائشة هذا، وما أجيب به من اختصاص ذلك بالنبي ﷺ والمهاجرين فلا يخفى ما فيه فإن الخصوصية لا تثبت بالادعاء، وقال المحب الطبري فى القرى (ص ٤٣٨) بعد ما حكى نحو كلام الخطابي: ويحتمل أن يكون ذلك مخصوصا بمنى لمكان اشتراك الناس فى النسك المتعلق بها فلم ير ﷺ لأحد اقتطاع موضع منها ببناء وغيره بل الناس فيها سواء، وللسابق حق السبق وكذلك الحكم فى عرفة ومزدلفة إلحاقا بها ـ انتهى. هذا وقد أطال الكلام فى بيان حكم بيع دور مكة وإجارتها وحكم البناء بمنى التقي الفاسي فى شفاء الغرام (ج ١: ص ٢٦، ٣٢، ٣٢٠، ٣٢١) فعليك أن ترجع إليه (رواه الترمذي) إلخ، وأخرجه أيضا أحمد وأبو داود فى باب تحريم مكة، والحاكم (ج ١: ص ٣٦٧) والبيهقي (ج ٥: ص ١٣٩) وابن عساكر كلهم من طريق يوسف بن ماهك عن أمه مسيكة عن عائشة، والحديث حسنه الترمذي. وسكت عنه أبو داود، ونقل المنذري تحسين الترمذي وأقره، وقال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم، وقرره الذهبي فى تلخيصه. وقال ابن القيم: قال ابن القطان: وعندي أن الحديث ضعيف لأنه من رواية يوسف بن ماهك عن أمه مسيكة وهي مجهولة لا نعرف روى عنها غير ابنها ـ انتهى. قلت: مدار هذا الحديث على مسيكة وهي مجهولة. قال الحافظ فى التقريب: مُسيكة المكية لا يعرف حالها، من الثالثة، وذكرها الذهبي فى المجهولات من النساء، وفى تهذيب التهذيب «قال ابن خزيمة: لا أحفظ عنها راويا غير ابنها ولا أعرفها بعدالة ولا جرح» ـ انتهى. وقيل: الصواب تحسين الحديث فإن أم يوسف بن ماهك تابعية قد سمعت عائشة ولم يعلم فيها جرح، ومثل هذا الحديث حسن عند أهل العلم بالحديث، ولذلك سكت عليه أبو داود وحسنه الترمذي وقرره المنذري وصححه الحاكم ووافقه الذهبي.

﴿ الفصل الثالث ﴾

٢٦٥٠ ـ (٩) عن نافع ، قال : إن ابن عمر كان يقف عند الجمرتين الأولين وقوفا طويلا ، يكبر الله

٢٦٥٠ ـ قوله (عن نافع) أي مولى ابن عمر (كان يقف) أي بعد الرمي (عند الجمرتين الاولين) أي الاولى والوسطى ففيه تغليب ، والمراد بالأولى التي تقرب من مسجد الخيف بمنى وهي التي يقال لها الجمرة الدنيا ، وهي أول الجمرات التي ترمى من ثاني يوم النحر ، والثانية الجمرة الوسطى (وقوفا طويلا) مقدار ما يقرأ سورة البقرة ، كما رواه ابن أبي شيبة بسند صحيح عن عطاء عن ابن عمر ، قال ابن قدامة في المغني : قال الأثرم : سمعت أبا عبد الله يسئل أ يقوم الرجل عند الجمرتين إذا رمى ؟ قال : إي لعمري شديدا ، ويطيل القيام أيضا . قيل : فإلى أين يتوجه في قيامه ؟ قال إلى القبلة ويرميها في بطن الوادي ، والأصل في هذا ماروت عائشة قالت : أفاض رسول الله ﷺ من آخر يومه حين صلى الظهر ثم رجع إلى منى فمكث بها ليالي أيام التشريق ، يرمي الجمرة إذازالت الشمس كل جمرة بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة ويقف عند الأولى والثانية فيطيل القيام ويتضرع ، ويرمي الثالثة ولا يقف عندها ، رواه أبو داود ـ انتهى . وقد ورد القيام عند الجمرتين بعد رميهما في حديث سالم عن ابن عمر عند البخاري كما سيأتي . وذكر ابن قدامة الإجماع على جميع ما ذكر فيه ، وصرح أصحاب الفروع من المذاهب الأربعة باستحباب القيام الطويل بعد رمي الجمرتين الاولين ، منهم النووي وابن حجر من الشافعية والدردير من المالكية والقاري وغيره من الحنفية ، ثم قال ابن قدامة (ج ٣ : ص ٤٥٣) : وإن ترك الوقوف عندها والدعاء ترك السنة ولا شئ عليه ، وبذلك قال الشافعي وأبوحنيفة وإسحاق و أبو ثور ، ولا نعلم فيه مخالفا إلا الثوري قال : يطعم شيئا ، وإن أراق دما أحب إلي ، لأن النبي ﷺ فعله فيكون نسكا ـ انتهى (يكبر الله) في هذا الوقوف الطويل الذي بعد الرمي بسبع حصيات كما هو ظاهر السياق ، وإليه نحى الباجي حيث قال : بين عبد الله أن وقوفه عند الجمرتين إنما هو للتكبير والتسبيح والدعاء ـ انتهى . وقال النووي : ثم ينحرف قليلا ويستقبل القبلة ويحمد الله ويكبر ويهلل ويسبح ويدعو ، إلخ . وقال القاري في شرح اللباب : فيقف بعد تمام الرمي لا عند كل حصاة مستقبل القبلة فيحمد الله ويكبر ويهلل ويسبح ويصلي على النبي ﷺ ويدعو ـ انتهى . ويحتمل على بعد التكبير عند كل حصاة كما هو مؤدى رواية سالم عن أبيه عند البخاري بلفظ «كان يرمي الجمرة الدنيا بسبع حصيات ، يكبر على أثر كل حصاة ثم يتقدم فيسهل» الحديث . وإليه مال الزرقاني إذ قال : قوله «يكبر الله» زاد سالم «على أثر كل حصاة» أي من السبع ، ففيه مشروعية التكبير عند كل حصاة ، وأجمعوا على أن من تركه لاشئ عليه إلا الثوري فقال يطعم وإن جبره بدم أحب إلي ـ انتهى . والحاصل أن التكبير مشروع في كلا الموضعين عند الرمي بكل حصاة ، وبعد الرمي في الوقوف الطويل بعد الجمرتين الاولين لكن ظاهر أثر ابن عمر هذا هو الثاني ، ويأتي بيان الأول في حديث

ويسبحه ويحمده ويدعو الله ، ولا يقف عند جمرة العقبة.

سالم عن ابن عمر فى باب خطبة يوم النحر وسنذكر لفظه (ويحمده) من الحمد أو من التحميد (ويدعو الله) قال ابن قدامة (ج ٣ : ص ٤٥١) : روى أبو داود أن ابن عمر كان يدعو بدعائه الذى دعى به بعرفة ويزيد «وأصلح وأتم لنا مناسكنا» وقال ابن المنذر : كان ابن عمر وابن مسعود يقولان عند الرمى : اللهم اجعله حجا مبرورا وذنبا مغفورا (ولا يقف عند جمرة العقبة) بعد الرمى للدعاء ، وجمرة العقبة هى التى يبدأ بها فى الرمى فى أول يوم ، ويقتصر عليها ، ثم تصير أخيرة فى كل يوم بعد ذلك ، ولفظ البخارى فيما رواه عن سالم عن عبد الله بن عمر أنه كان يرمى الجمرة الدنيا بسبع حصيات يكبر على أثر كل حصاة ثم يتقدم فيسهل فيقوم مستقبل القبلة قياما طويلا فيدعو ويرفع يديه ، ثم يرمى الجمرة الوسطى كذلك فيأخذ ذات الشمال فيسهل ويقوم مستقبل القبلة قياما طويلا فيدعو ويرفع يديه ثم يرمى الجمرة ذات العقبة من بطن الوادى ولا يقف عندها ثم ينصرف ويقول هكذا رأيت النبى ﷺ يفعله. قال الحافظ قال ابن قدامة : لا نعلم لما تضمنه حديث ابن عمر هذا مخالفا إلا ما روى عن مالك من ترك رفع اليدين عند الدعاء بعد رمى الجمار ، وأما ترك الوقوف عند جمرة العقبة فهو مجمع عليه ، حكى الإجماع على ذلك فى المحلى شرح الموطأ. وقال الحافظ فى الفتح : لا نعرف فيه خلافا. وقال ابن قدامة (ج ٣ : ص ٤٢٧) : ولا يسن الوقوف عندها لأن ابن عمر وابن عباس رويا أن رسول الله ﷺ كان إذا رمى جمرة العقبة انصرف ولم يقف. رواه ابن ماجه - انتهى. وأخرج أبو داود وغيره من رواية سليمان بن عمرو عن أمه وهى أم جندب الأزدية أنه ﷺ لم يقم عندها أى لم يقف عند جمرة العقبة. وتقدم حديث عائشة من رواية أبى داود بلفظ : يقف عند الأولى والثانية فيطيل القيام ويتضرع ويرمى الثالثة ولا يقف عندها. واختلف فى تعليل ذلك على أقوال: ففى المحلى : السر فى الوقوف والدعاء بعد الأوليين دون العقبة أن يقع الدعاء فى وسط العبادة. وقيل إنها وقعت فى ممر الناس ، فكان فى الوقوف هناك قطع للسبيل على الناس - انتهى. وعامة أهل العلم على الثانى. قال القارى فى شرح اللباب : إذا فرغ من الرمى لا يقف للدعاء عند هذه الجمرة فى الأيام كلها بل ينصرف داعيا ، ولعل وجه عدم الوقوف للدعاء ههنا على طبق سائر الجمرات تضييق المكان. وقال النووى : ولا يقف عندها للدعاء. قال ابن حجر : أى لا فى يوم النحر ولا فى ما بعده لضيق محلها فيضر بغيره ، لكن هذا باعتبار ما كان على أنه لو علل بالتفاؤل بالقبول مقارنا لفراغه منها لم يبعد - انتهى. وقال الباجى : شرع الوقوف عند الأولى والوسطى ولم يشرع عند الآخرة ، ويحتمل أن يكون ذلك - والله أعلم - من جهة المعنى أن موضع الجمرتين الأوليين فيه سعة للقيام للدعاء ولمن يرمى ، وأما جمرة العقبة فموضعها ضيق للوقوف عندها للدعاء لامتناع الرمى على من يريد الرمى ، ولذلك الذى يرميها لا ينصرف على طريقه ، وإنما ينصرف من أعلى الجمرة ، ولو انصرف من طريقه ذلك

رواه مالك .

(٧) باب الهدى

لمنع من يأتى بالرمى ـ انتهى . وأما التعليل بوقوع الدعاء فى وسط العبادة فأصله من صاحب الهداية ، إذ قال : الأصل أن كل رمى بعده رمى يقف بعده لأنه فى وسط العبادة فيأتى بالدعاء فيه ، وكل رمى ليس بعده رمى لا يقف لأن العبادة قد انتهت ، ولذا لا يقف بعد العقبة فى يوم النحر أيضا ـ انتهى . وقد ظهر من هذا كله أن ترك الوقوف للدعاء بعد العقبة ثابت بالأحاديث المرفوعة وآثار الصحابة ، ومجمع عليه عند الأئمة الأربعة وغيرهم ، وإنما الاختلاف فى تعليله فقيل وقوع الدعاء فى الوسط ، وقيل ضيق المكان ، وقيل التفاؤل بالقبول . وقريب من هذا الأخير ما ذكره الشيخ الدهلوى قال : لما تشرفت بهذه العبادة ألقى فى روعى بلا سابقة فكر وتأمل بطريق الإلهام نكتة فى عدم الوقوف عند هذه الجمـرة وأرجو أن يكون صوابا ، وهو أن فى عدم وقوفه عندها إشارة من الرب الرحيم ورسوله الكريم إلى أن العبد لما بلغ الجهد فى العبادة وسعى فى طريق المجاهدة والرياضة ووقف على باب الرحمة فدعا وسأل وأدى حق الخدمة والطاعة فى الجمرتين الأولين سهل الله تعالى عليه الأمر وأباح عليه الدعة والراحة بفضله وكرمه وأفاض عليه آثار رحمته وعفوه ومغفرته ولا سيما فى هذه العبادة التى هى الحج المثمر لغاية آثار الرحمة والمغفـرة ، فكأنه قال : يا عبادى قد أتعبتم أنفسكم وجاهدتم حق الجهاد اربعوا على أنفسكم فقد غفرت لكم . وعـرضت هذه النكـتة على أكابر علماء مكة الذين كانوا حاضرين فى ذلك المقام فقبلوه واستحسنوه (رواه مالك) فى باب رمى الجمار عن نافع أن عبد الله بن عمر كان يقف ، إلخ . وهو من أصح الأسانيد ، وأخرجه أيضا البيهقى (ج ٥ : ص ١٤٩) من طريق مالك ، وأصله فى صحيح البخارى مرفوعا كما تقدم .

(باب الهدى) بفتح الهاء وإسكان الدال وكسرهـا مع تشديد الياء لغتان ، والأول أفصح ، اسم لما يهدى إلى الحرم من النعم شاة كانت أو بقرة أو بعيرا ليتقرب بإراقة دمه فى الحرم . قيل : والواحدة هدية . قال الجوهـرى : الهدْىُ ما يهدى إلى الحـرم من النعم ، والهدىّ على فعيل مثله ، وقرئ ﴿حتى يبلغ الهدى محله ـ ٢ : ١٩٦﴾ بالتخفيف والتشديد ، الواحدة هدْية وهديّة . قال ابن رشد : إن النظر فى الهدى يشتمل على معرفة وجوبه وعلى معرفة جنسه وعلى معرفة حسنه وكيفيـة سوقه ومن أين يساق ؟ وإلى أين ينتهى بسوقه ؟ وهو موضع نحره وحكم لحمه بعد النحر ، فنقول : إنهم أجمعوا على أن الهدى المسوق فى هذه العبادة منه واجب ومنه تطوع ، فالواجب منه ما هو واجب بالنذر ومنه ما هو واجب فى بعض أنواع هـذه العبادة . قال : فأما جنس الهدى فإن العلمـاء متفقون على أنه لا يكون الهـدى إلا من الأزواج الثمانية التى نص الله تعالى عليها ، وأن الأفضل فى الهدايا هى الإبل ثم البقر ثم الغنم ، وإنما اختلفوا فى الضحايا وأما الأسنان فإنهم أجمعوا أن الثنى فما فوقه يجزئ منها وأنه لا يجزئ الجذع من المعز فى الضحايا والهدايا ، واختلفوا فى

﴿ الفصل الأول ﴾

٢٦٥١ ــ (١) عن ابن عباس، قال: صلى رسول الله ﷺ الظهر بذي الحليفة، ثم دعا بناقته فأشعرها

الجذع من الضان قال: وليس في عدد الهدى حد معلوم، وكان هدى رسول الله ﷺ في حجة الوداع مائة، وأما كيفية سوق الهدى فهو التقليد والإشعار وإذا كان الهدى من الإبل والبقر فلا خلاف أنه يقلد نعلا أو نعلين، واختلفوا في تقليد الغنم فقال مالك وأبوحنيفة لا تقلد الغنم، وقال الشافعي وأحمد: تقلد (إلى آخر ما قال).

٢٦٥١ ــ قوله (صلى رسول الله ﷺ الظهر بذي الحليفة) أي ركعتين لكونه مسافرا، وا كتفى بهما عوضا عن ركعتي الإحرام، أو صلى ركعتين أخريين سنة الإحرام، قاله القاري. وقال الأبي: صلاته الظهر بذي الحليفة لا ينافي أن يكون إحرامه أثر نافلة (ثم دعا بناقته) قيل لعلها كانت من جملة رواحله فأضافها إليه. وقال الطيبي: أي بناقته التي أراد أن يجعلها هديا، فاختصر الكلام. يعني فالإضافة جنسية (فأشعرها) أي طعنها، من الإشعار وهو في اللغة الإعلام، مأخوذ من الشعور وهو العلم بالشئ من شعر يشعر كنصر ينصر، قاله العيني. وقال الراغب: الشعر معروف قال تعالى ﴿ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها ـ ١٦ : ٨٠﴾ الآية. ومنه استعير شعرت كذا أي علمت علما في الدقة كإصابة الشعر، وسمي الشاعر شاعرا لفطنته ودقة معرفته ﴿لا تحلوا شعائر الله ـ ٥ : ٢﴾ أي ما يهدى إلى بيت الله، سمي بذلك لأنها تشعر أي تعلم بأن تدمى بشعيرة أي حديدة ـ انتهى. وفي الشرع هو أن يشق أحد سنامي البدن ويطعن فيه حتى يسيل دمها ليعرف أنها هدى وتتميز إن خلطت وتعرف إن ضلت ويرتدع عنها السراق ويأكلها الفقراء إذا ذبحت في الطريق لخوف الهلاك. والحديث يدل على أن الإشعار سنة، وبه قال الجمهور، ومنهم الأئمة الثلاثة، وروى عن أبي حنيفة أن الإشعار بدعة مكروه لأنه مثلة وتعذيب الحيوان وهو حرام، وإنما فعله ﷺ لأن المشركين لا يمتنعون عن تعرضه إلا بالإشعار. وقال الجمهور: القول بكراهته مخالف للأحاديث الصحيحة الواردة بالإشعار وليس هو مثلة بل هو كالفصد والحجامة والختان والكي للصلحة، وأيضا تعرض المشركين في ذلك الوقت بعيد لقوة الإسلام. وقد قيل إن كراهة أبي حنيفة الإشعار إنما كان من أهل زمانه فإنهم كانوا يبالغون فيه بحيث يخاف سراية الجراحة وفساد العضو، كذا في اللمعات. وقال الحافظ في شرح حديث المسور بن مخرمة في إشعار النبي ﷺ الهدى زمن الحديبية وحديث عائشة في إشعاره عند بعثه إلى مكة ما لفظه «فيه مشروعية الإشعار وهو أن يكشط جلد البدنة حتى يسيل دم ثم يسلته فيكون ذلك علامة على كونها هديا وقال أيضا: وفائدته الإعلام بأنها صارت هديا ليتبعها من يحتاج إلى ذلك، وحتى لو اختلطت بغيرها تميزت أو ضلت عرفت أو عطبت عرفها المساكين بالعلامة فأكلوها مع ما في ذلك من تعظيم شعار الشرع وحث الغير عليه. وقال الشاه ولي الله الدهلوي: السر في الإشعار التنويه بشعائر الله وأحكام

....

الملة الحنيفية يرى ذلك منه الأقاصي والأداني، وأن يكون فعل القلب منضبطا بفعل ظاهر - انتهى. قال الحافظ: وبمشروعيته قال الجمهور من السلف والخلف، وذكر الطحاوى فى اختلاف العلماء كراهته عن أبي حنيفة، وذهب غيره إلى استحبابه للاتباع حتى صاحباه أبو يوسف ومحمد فقالا هو حسن. قال وقال مالك: يختص الإشعار بمن لها سنام. قال الطحاوى ثبت عن عائشة وابن عباس التخيير فى الإشعار وتركه فدل على أنه ليس بنسك، لكنه غير مكروه لثبوت فعله عن النبي ﷺ. قال الحافظ: وأبعد من منع الإشعار واعتل باحتمال أنه كان مشروعا قبل النهى عن المثلة، فإن النسخ لا يصار إليه بالاحتمال، بل وقع الإشعار فى حجة الوداع وذلك بعد النهى عن المثلة بزمان. وقال الخطابي وغيره: اعتلال من كره الإشعار بأنه مز المثلة مردود بل هو باب آخر كالكى وشق أذن الحيوان ليصير علامة وغير ذلك من الوسم وكالختان والحجامة. وشفقة الإنسان على المال عادة فلا يخشى ما توهموه من سريان الجرح حتى يفضى إلى الهلاك، ولو كان ذلك هو الملحوظ لقيده الذى كرهه به كأن يقول: الإشعار الذى يفضى بالجرح إلى السراية حتى تهلك البدنة مكروه فكان قريبا، قال الحافظ: وقد كثر تشنيع المتقدمين على أبي حنيفة فى إطلاقه كراهة الإشعار وانتصر له الطحاوى فى المعانى فقال: لم يكره أبوحنيفة أصل الإشعار وإنما كره ما يفعل على وجه يخاف منه هلاك البدن كسراية الجرح لا سـ مع الطعن بالشفرة فأراد سد الباب عن العامة، لأنهم لا يراعون الحد فى ذلك، وأما من كان عارفا بالسنة فى ذلك فلا. وروى عن إبراهيم النخعي أيضا أنه كره الإشعار، ذكر ذلك الترمذى، قال سمعت أباالسائب يقول: كنا عند وكيع فقال لرجل ممن ينظر فى الرأى: أشعر رسول الله ﷺ ويقول أبو حنيفة: هو مثلة. قال الرجل فإنه قد روى عن إبراهيم النخعي أنه قال: الإشعار مثلة. قال: فرأيت وكيعا غضب غضبا شديدا وقال: أقول لك: قال رسول الله ﷺ وتقول قال إبراهيم ما أحقك أن تحبس ثم لا تخرج حتى تنزع عن قولك هذا - انتهى. قال الحافظ: وفى هذا تعقب على الخطابي حيث قال: لا أعلم أحدا من أهل العلم أنكر الإشعار غير أبي حنيفة وخالفه صاحباه وقالا فى ذلك بقول عامة أهل العلم - انتهى. وفيه أيضا تعقب على ابن حزم فى زعمه أنه ليس لأبي حنيفة فى ذلك سلف، وقد بالغ ابن حزم فى هذا الموضع، ويتعين الرجوع إلى ما قال الطحاوى فإنه أعلم من غيره بأقوال أصحابه - انتهى كلام الحافظ. وقال ابن عابدين: جرى (صاحب الدر المختار) على ما قاله الطحاوى والشيخ أبو منصور الماتريدى من أن أبا حنيفة لم يكره أصل الإشعار، وكيف يكرهه مع ما اشتهر فيه من الأخبار، وإنما كره إشعار أهل زمانه الذى يخاف منه الهلاك خصوصا فى حر الحجاز فرأى الصواب حينئذ سد هذا الباب على العامة فأما من وقف على الحد بأن قطع الجلد دون اللحم فلا بأس بذلك. قال الكرمانى (فى المناسك): وهذا هو الأصح وهو اختيار قوام الدين وابن الهمام، فهو مستحب لمن أحسنه. قال فى النهر: وبه يستغنى عن كون العمل على قولهما بأنه حسن - انتهى. قلت: ما روى عن أبي حنيفة من القول بكراهة

....

الإشعار لا شك أنه مخالف للأحاديث الصحيحة ومنابذ للسنة ، واضطربت الحنفية فى الجواب عنها فقال بعضهم : إنما أنكر أبوحنيفة الإشعار لأنه يجهد البدنة ، وفيه ما لا يخفى من أذية الحيوان وتعذيبه وقد نهى عن ذلك ورأى أنه من المثلة وهو منهى عنه. وعند التعارض الترجيح للحرم ، قالوا : وقد روى عن ابن عباس التخيير فيه والرخصة ، وعن عائشة تركه ، فرجح أبوحنيفة الترك لأنه جهة المثلة وهى حرام وترك الندب أولى من اقتحام التحريم. وأجاب الخطابى عن ذلك بأن المثلة إنما هو أن يقطع عضو من البهيمة يراد به التعذيب أو تبان قطعة منها للأكل كما كانوا يفعلون ذلك من قطعهم أسنمة الإبل وأليات الشاء يبينونها والبهيمة حية فتعذب بذلك ، وإنما سبيل الإشعار سبيل ما أبيح من الكي والتبزيغ والتوديج فى البهائم ، وسبيل الختان والفصاد والحجامة فى الآدميين ، وإذا جاز الكي واللدغ بالميسم ليعرف بذلك ملك صاحبه جاز الإشعار ليعلم أنه بدنة نسك وتصان فلا يعرض لها حتى تبلغ المحل ـ انتهى. قال الشوكاني بعد ذكره : على أنه لوكان من المثلة لكان ما فيه من الأحاديث مخصصا له من عموم النهى عنها. وقال ابن حجر فى شرح مناسك النووى : وإنما لم يكن الإشعار منهيا عنه ، لأن أخبار النهى عن المثلة عامة وأخباره خاصة فقدمت. وقال الشيخ عبد الحى اللكنوى فى حاشية الهداية : مذهب الإمام ههنا وقع مخالفا للأحاديث المروية فى باب الطعن والإشعار رواها مسلم والبخارى ومالك وغيرهم. وما ذكروه من التعارض بين أحاديث الإشعار وبين النهى عن المثلة فغير صحيح لوجهين أحدهما أن التعارض إنما يكون عند الجهل بالتاريخ ، ومعلوم أن إشعاره كان فى حجة الوداع ، والنهى عن المثلة كان فى غزوة خيبر كما هو مصرح فى بعض الروايات فأنى التعارض ، بل يكون عمل الإشعار متأخرا فليعمل به ، وثانيهما وهو أقواهما أن الإشعار ليس بمثلة إذ ليس كل جرح مثلة بل هو ما يكون تشويها كقطع الأنف والأذن ونحو ذلك فلا يقال لكل جرح أنه مثلة فلا تعارض بين النهى عن المثلة وبين خبر الإشعار ، وقال بعضهم : معنى قول الراوى «أن النبي ﷺ أشعر بدنته» أعلمها بعلامة ويمكن أن يكون ذلك سوى الجرح ، لأن الإشعار هو الإعلام ، كذا ذكره الإمام المحبوبى حكاه فى البناية عن الإسبيجابى ، وهذا الجواب يغنى حكايته عن رده ، كيف وقد ورد فى بعض الروايات أنه طعن ، وهو صريح فى الجرح ، وقال بعضهم : حديث الإشعار منسوخ بأحاديث النهى عن المثلة ، وقد تقدم الجواب عن هذا فى كلام الحافظ وغيره ، وقال بعضهم : الذى اشتهر عن أبي حنيفة من منع الإشعار فهو منع لما ارتكبه أهل زمانه من المبالغة فيه لا أصل الإشعار ، أو هو ردع للعوام مطلقا إبقاء على الهدايا وخوفا عما يؤل الأمر إليه من المبالغة فيه والوقوع فى المنهى عنه طلبا لما هو مندوب فقط. وهذا قريب مما قاله الطحاوى. وقال بعضهم : إنما كره أبوحنيفة إيثار الإشعار على التقليد يعنى أن الأولى عنده التقليد وإختيار الإشعار عليه مكروه ، ولا يخفى ما فيه من التمحل ، فإنه مخالف لما اشتهر عن أبي حنيفة من كراهة الإشعار مطلقا وفيه أيضا أنه لا يحصل الغرض

....

المذكور بالتقليد، لأنه يحتمل أن ينحل ويذهب بخلاف الإشعار فإنه ألزم، وقال بعضهم: إن إشعاره ﷺ كان لصيانة الهدى، لأن المشركين لا يمتنعون عن تعرضه إلا به قال فى فتح القدير متعقبا على هذا: قد يقال هذا يتم فى إشعار الحديبية وهو مفرد بالعمرة، لا فى إشعار هدايا حجة الوداع - انتهى. وقد تقدم نحو هذا عن صاحب اللمعات، وقال الشيخ اللكنوى فى حاشية الهداية: لوسلمنا أن إشعاره كان لأن المشركين كانوا لا يمتنعون إلا به، لكن إزالة السبب لا تقتضى إزالة المسبب، أما ترى إلى الرمل أنه بقى سنة مع زوال سببه فلا جرم يبقى الإشعار سنة أيضا وإن زال سببه، قال: والأحسن فى تأويل قول أبى حنيفة ما ذكره الطحاوى أنه إنما كره إشعار أهل زمانه، وهذا توجيه جيد يجب صرف مذهبه إليه لئلا يكون مخالفا للأحاديث الصريحة، ومع قطع النظر عن هذا التأويل لا طعن على أبى حنيفة فى هذا الباب لاحتمال عدم وصول أحاديث الإشعار إليه بطريق الصحة، والإمام إذا لم يصل إليه الحديث فعمل بالقياس فهو معذور. وقال فى تعليقه على موطأ محمد: وحمله الطحاوى على أنه كره المبالغة فيه بحيث يؤدى إلى السراية وهو محمل حسن، ولولاه لكان قول أبى حنيفة مخالفا للثابت بالأحاديث الصحيحة الصريحة صريحا، وللقوم فى توجيه ما روى عنه كلمات قد فرغنا عن دفعها فى تعليقاتى على الهداية فلا نضيع الوقت بذكرها - انتهى. تنبيه: اتفق من قال بالإشعار بإلحاق البقر فى ذلك بالإبل إلا سعيد بن جبير، واتفقوا على أن الغنم لا تشعر لضعفها ولكون صوفها أو شعرها يستر موضع الإشعار، وأما على مانقل عن مالك فلكونها ليست ذات أسنمة، والله أعلم كذا فى الفتح. قلت: اختلف أصحاب المذاهب الأربعة فى إشعار الإبل والبقر بعدما اتفقوا على أن الغنم لا تشعر، فذهب الشافعية والحنابلة إلى استنان الإشعار فى الإبل والبقر مطلقا أى ولو لم يكن لها سنام، قال القسطلانى: إن لم يكن لها سنام أشعر موضعه هذا مذهب الشافعية وهو ظاهر المدونة. وقال القسطلانى فى موضع آخر: مذهب الشافعى وموافقيه أنه يستحب تقليد البقر وإشعارها. وفى مناسك النووى: إن كانت بدنة أو بقرة استحب أن يقلدها وأن يشعرها أيضا، وهو أن يضرب صفحة سنامها اليمنى. قال ابن حجر فى شرحه: قوله «صفحة سنامها» هو فى الإبل واضح، وأما البقر فلا سنام لها فليضربها فى محله لو كان لها أخذا مما فى المجموع عن النص. وقال ابن قدامة: ويسن إشعار الإبل والبقر، وقال مالك: إن كانت البقرة ذات سنام فلا بأس بإشعارها وإلا فلا. ثم قال ابن قدامة: وتشعر البقرة لأنها من البدن فتشعر كذات السنام، وأما الغنم فلا يسن إشعارها لأنها ضعيفة وصوفها وشعرها يستر موضع إشعارها - انتهى. وأما عند المالكية ففى الإبل قولان، المرجح الإشعار مطلقا أى ولو لم يكن لها سنام، والثانى التقييد بالسنام. وفى البقر ثلاثة أقوال: الأول الإثبات مطلقا، والثانى النفى مطلقا، والثالث إشعار ذات السنام وهو المرجح عندهم كما يظهر من كلام الباجى والدردير والدسوقى والمدونة. وأما عند الحنفية فلا إشعار فى البقر مطلقا. قال فى شرح اللباب: الإبل تقلد وتجلل وتشعر، والبقر

في صفحة سنامها الأيمن،

لا تشعر بل تجلل وتقلد والغنم لا يفعل بها شئ من الثلاثة - انتهى (فى صفحة سنامها) بفتح السين والصفحة الجانب والسنام أعلى ظهر البعير (الأيمن) صفة صفحة وذكره لمجاورته لسنام، وهو مذكر، أو على تأويل صفحة بجانب. وبه جزم النووى حيث قال: وصف لمعنى صفحة لا للفظها. ثم قال: أما محل الإشعار فمذهبنا ومذهب جماهير العلماء من السلف والخلف أنه يستحب الإشعار فى صفحة السنام اليمنى. وقال مالك فى اليسرى. وهذا الحديث يرد عليه - انتهى. قلت: اختلف العلماء فى أن الإشعار فى الأيمن أفضل أو فى الأيسر، وللمالكية فى ذلك أربعة أقوال كما فى الدسوقى والإكليل حيث قالا: وفى أولويته فى الشق الأيمن أو الأيسر، ثالثها إنما السنة فى الأيسر، ورابعها إنهما سواء - انتهى. لكن مشهور مذهب مالك الأيسر كما فى الإكليل، ولذا اقتصر عليه عامة نقلة المذاهب كالنووى والحافظ والعينى وغيرهم، وبه قال صاحبا أبي حنيفة كما فى العينى وغيره. وقال محمد فى موطأه بعد رواية أثر ابن عمر: أنه كان يشعر بدنته فى الشق الأيسر إلا أن تكون صعابا، فإذا لم يستطع أن يدخل بينها أشعر من الشق الأيمن. قال محمد: وبهذا نأخذ الإشعار من الجانب الأيسر إلا أن تكون صعابا مقرنة لا يستطيع أن يدخل بينهما فليشعرها من الجانب الأيسر والأيمن (الواو بمعنى أو) انتهى. وهو أى الإشعار فى الشق الأيسر رواية لأحمد، وفى أخرى له المشهورة عنه أنه يشعر فى الأيمن وبه قال الشافعى، وهو رواية عن أبي يوسف وفى الدر المختار: الإشعار هو شق سنامها من الأيسر أو الأيمن. وفى الهداية: صفته أن يشق سنامها من الجانب الأيمن أو الأيسر، قالوا: والأشبه هو الأيسر، لأن النبي ﷺ طعن فى جانب اليسار مقصودا، وفى جانب الأيمن اتفاقا. قال ابن الهمام: قالوا لأنها كانت تساق إليه وهو يستقبلها فيدخل من قبل رؤسها والحربة بيمينه لا محالة، والطعن حينئذ إلى جهة اليسار أمكن وهو طبع هذه الحركة فيقع الطعن كذلك مقصودا ثم يعطف طاعنا إلى جهة يمينه بيمينه وهو متكلف بخلافه إلى جهة الأولى - انتهى. وهذا مبنى على أنه ﷺ أشعر فى الأيمن والأيسر. أما الأول فهو مذكور فى حديث ابن عباس عند مسلم الذى نحن فى شرحه، وأما الثانى أى الطعن فى الأيسر فقال ابن عبد البر فى كتاب التمهيد: رأيت فى «كتاب ابن علية» عن أبيه عن سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن أبي حسان الأعرج عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ أشعر بدنه من الجانب الأيسر ثم سلت الدم عنها. قال ابن عبد البر: هذا عندى منكر فى حديث ابن عباس، والمعروف ما رواه مسلم وغيره فى الجانب الأيمن لا يصح فى غير ذلك إلا أن ابن عمر كان يشعر بدنه من الجانب الأيسر - انتهى. وقد صحح ابن القطان كلامه هذا. قال: وأنا أخاف أن يكون تصحف فيه الأيمن بالأيسر - انتهى. لكن قال الزيلعى فى نصب الراية (ج ٣ : ص ١١٦): قد روى هذا الحديث من غير طريق ابن علية، فرواه أبو يعلى الموصلى فى مسنده حدثنا يزيد بن هارون أنبأنا شعبة بن الحجاج عن

وسلت الدم عنها ، وقلدها نعلين ،

قتادة عن أبي حسان عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ لما أتى ذا الحليفة أشعر بدنته فى شقها الأيسر ثم سلت الدم بإصبعه ، فلما علت به راحلته البيداء لبي ـ انتهى . وقد سكت عليه الزيلعي والحافظ فى الدراية . قيل : ويؤيده أثر ابن عمر عند مالك ، كما سيأتى . قلت: لم أجد رواية صحيحة أوضعيفة تدل على أنه ﷺ طعن فى بعض البدنة فى الشق الأيسر ، وفى البعض الآخر فى الشق الأيمن . وأما رواية أبي يعلى الموصلي فهى معارضة لما رواه الجماعة إلا البخارى عن ابن عباس فى الإشعار فى الشق الأيمن فيقدم هذا ويرجح على رواية أبي يعلى . وأما تأويل الباجى لحديث ابن عباس عند مسلم بأنه كان ذلك لصعوبتها أو ليرى الجواز ، فلا يخفى ما فيه ، لأنه احتمال ناشئ من غير دليل . قال ابن قدامة (ج ٣ : ص ٥٤٨) : السنة الإشعار فى صفحتها اليمنى ، وبهذا قال الشافعي وأبو ثور ، وقال مالك وأبو يوسف : بل تشعر فى صفحتها اليسرى . وعن أحمد مثله لأن ابن عمر فعله . ولنا ما روى ابن عباس أن النبي ﷺ صلى بذى الحليفة ثم دعا ببدنة وأشعرها من صفحة سنامها الأيمن ـ الحديث . رواه مسلم . وأما ابن عمر فقد روى عنه كمذهبنا رواه البخارى (معلقا) ثم فعل النبي ﷺ أولى من قول ابن عمر وفعله بلا خلاف ، ولأن النبي ﷺ كان يعجبه التيمن فى شأنه كله ـ انتهى . **وقال** البخارى فى صدر «باب من أشعر بذى الحليفة ثم أحرم» : وقال نافع كان ابن عمر إذا أهدى من المدينة قلده وأشعره بذى الحليفة يطعن فى شق سنامه الأيمن بالشفرة ووجهها قبل القبلة باركة . قال الحافظ : وصله مالك فى الموطأ ، قال : عن نافع عن عبد الله بن عمر أنه كان إذا أهدى هديا من المدينة قلده وأشعره بذى الحليفة يقلده قبل أن يشعره وذلك فى مكان واحد وهو موجه للقبلة ، يقلده بنعلين ويشعره من الشق الأيسر ثم يساق معه حتى يوقف به مع الناس بعرفة ثم يدفع به معهم إذا دفعوا ، فإذا قدم منى غداة النحر نحره . وعن نافع عن ابن عمر كان إذا طعن فى سنام هديه وهو يشعره قال : بسم الله والله أكبر . وأخرج البيهقى (ج ٥: ص ٢٣٢) من طريق ابن وهب عن مالك وعبد الله بن عمر عن نافع أن عبد الله بن عمر كان يشعر بدنه من الشق الأيسر إلا أن تكون صعابا ، فإذا لم يستطع أن يدخل بينها أشعر من الشق الأيمن، وإذا أراد أن يشعرها وجهها إلى القبلة، وتبين بهذا أن ابن عمر كان يطعن فى الأيمن تارة وفى الأيسر أخرى بحسب ما يتهيأ له ذلك ـ انتهى كلام الحافظ (وسلت) بمهملة ولام ثم مثناة (الدم) أى مسحه وأماطه وأزاله (عنها) أى عن صفحة سنامها ، زاد عند أبي داود «بيده» وفى أخرى عنده أيضا «بإصبعه» قال الخطابي : سلت الدم بيده ، أى أماطه بإصبعه ، وأصل السلت القطع ، يقال سلت الله أنف فلان أى جدعه (وقلدها) بتشديد اللام (نعلين) فيه دليل على استنان تقليد الإبل بنعلين ، وقد وقع الإجماع على استنان تقليد الهدى . قال ابن قدامة : يسن تقليد الهدى وهو أن يجعل فى أعناقها النعال وآذان القرب وعراها أو علاقة إداوة سواء كانت إبلا أو بقرا أو

....

غنما. وقال مالك وأبوحنيفة : لا يسن تقليد الغنم - انتهى. وفى مناسك النووى : إن كانت بدنة أو بقـرة استحب له أن يقلدها نعلين وليكن لهما قيمة ليتصدق بهما. ومن ساق غنما استحب أن يقلدها خرب القرب وهى عراها وآذانها ولا يقلدها النعل لأنها ضعيفة. وقال الدردير : سن فى هدايا الإبل إشعار وتقليد أى تعليق قلادة أى حبل فى عنقها ، وندب نعلان يعلقهما بنبات الأرض، أى بحبل من نبات الأرض لا من صوف أو وبر ، وقال العينى : قال أصحابنا : لو قلد بعروة مزادة أو لحى شجرة أو شبـه ذلك جاز لحصول العلامة. وذهب الشافعى والثورى إلى أنهـا تقلد بنعلين ، وهو قول ابن عمر. وقال الـزهرى ومالك : يجزئ واحدة ، وعن الثورى يجزئ فم القربة ونعلان أفضل لمن وجدهما - انتهى. قال الحافظ : قيل الحكمة فى تقليد النعل أن فيه إشارة إلى السفر والجد به فعلى هذا يتعين أى النعل ، والله أعلم. وقال ابن المنير فى الحاشية : الحكمة فيه أن العرب تعتد النعل مركوبة لكونها تقى عن صاحبها وتحمل عنه وعر الطريق ، وقد كنى بعض الشعراء عنها بالناقة ، فكأن الذى أهدى خرج عن مركوبه لله تعالى حيوانا وغيره كما خـرج حين أحرم عن ملبوسه ، ومن ثم استحب تقليد نعلين لا واحدة - انتهى. وفى شرح اللباب : يسن تقليد بدن الشكر دون بدن الجبر وهو أن يربط فى عنق بدنة أو بقرة قطعة نعل كاملة أو ناقصة أو قطعـة مزادة أو لحاء شجرة أو نحوه من شراك نعل وغير ذلك مما يكون علامة على أنه هدى ولا يسن فى الغنم مطلقا لكن لو قلده جاز ولا بأس به - انتهى. **والحديث** دليل على أنه يسن تقليد الهدى وإشعاره من الميقات حيث قلد رسول الله ﷺ هديه وأشعره بذى الحليفة ميقـات أهل المدينة ، وقد صرح أهل الفروع من أتباع الأئمة الأربعـة باستحباب التقليد والإشعار من الميقات. قال ابن قدامة : وإذا ساق الهدى من قبل الميقات استحب إشعاره وتقليده من الميقات لحديث ابن عباس ، وإن ترك الإشعار والتقليد فلا بأس به ، لأن ذلك غير واجب - انتهى. وفى منـاسك النووى : الأفضل أن يكون هديه معه من الميقات مشعـرا مقلدا. وقال الدردير : ثالث السنن لمريد الإحـرام تقليد هدى إن كان معه ، ثم إشعاره إن كان مما يشعر. وقال فى اللباب من مناسك الحنفية : فإذا أحرم بالتلبية ساق هديه ويقلد البدنة ، إلى آخر ما بسط الكلام فى حكم الإشعار وكيفيته **واختلفوا** هل الأفضل تقديم الإشعـار على التقليد أو تقديم التقليد على الإشعار. قال القسطلانى : صح فى الأول خبر فى صحيح مسلم وصح فى الثانى فعل ابن عمر وهو المنصوص ، وزاد فى المجموع أن الماوردى حكى الأول عن أصحابنا كلهم ولم يذكر فيه خلافا - انتهى. وقال النووى فى منـاسكه : هل الأفضل أن يقدم الإشعار على التقليد فيه وجهان : أحدهما يقدم الاشعـار فقد ثبت ذلك فى صحيح مسلم من حديث ابن عمـر مرفوعا ، والثـانى وهو نص الشـافعى تقديم التقليد ، وقد صح ذلك عن ابن عمـر من فعله ، والأمر فيه قريب - انتهى. وقد تقدم قول الدردير أن ثالث السنن لمريد الإحرام تقليد هدى إن كان معه ثم إشعـاره. وقال فى موضع آخـر : الأولى تقـديم التقليد

ثم ركب راحلته، فلما استوت به على البيداء أهل بالحج. رواه مسلم.

٢٦٥٢ - (٢) وعن عائشة، قالت: أهدى النبي صلى الله عليه وسلم مرة إلى البيت غنما، فقلدها.

على الإشعار لأنه السنة. قال الدسوقى: السنة تقديم التقليد فعلا خوفا من نفارها لو أشعرت أولا. قال الباجى: وقد قال ابن القاسم فى المدونة: وكل ذلك واسع، يريد أن الترتيب المذكور ليس بواجب - انتهى (ثم ركب راحلته) أى غير التى أشعرها (أهل بالحج) أى لبى به وكذا بالعمرة لما فى الصحيحين عن أنس قال سمعت رسول الله ﷺ يلبي بالحج والعمرة يقول: لبيك عمرة وحجا - انتهى. ومن حفظ حجة على من لم يحفظ، مع أنه يمكن أن الراوى اقتصر على ذكر الحج لأنه الأصل أو لأن مقصوده بيان وقت الإحرام والتلبية أو لعدم سماعه أولا أو لنسيانه آخرا، قاله القارى. وقد تقدم نقل الخلاف فى كيفية إحرامه ﷺ وطريق الجمع بين المختلف فيه فليراجع (رواه مسلم) وأخرجه أيضا أحمد (ج ١ : ص ٢١٦، ٢٥٤) والترمذى وأبو داود والنسائى وابن ماجه والدارمى والبيهقى وابن الجارود، وقال الزيلعى: رواه الجماعة إلا البخارى.

٢٦٥٢ - قوله (أهدى النبي ﷺ مرة إلى البيت) أى بيت الله (غنما) أى قطعة من الغنم. ومعنى الحديث أنه ﷺ كان يبعث بهديه قبل حجة الوداع مع من يحج وهو ﷺ مقيم بالمدينة لا يحج، وأنه بعث مرة غنما. وفى قولها «مرة» إشعار بأنه ﷺ كان يهدى بالبدن لكونها أفضل، وأهدى مرة بالغنم لبيان الجواز، وقد ثبت إهداؤه بالبدن فى حديث آخر لعائشة أيضا كما سيأتى (فقلدها) فى الحديث دليل على جواز أن يكون الهدى من الغنم وأنها تقلد، وإلى ذلك ذهب جمهور العلماء وخالف فى ذلك الحنفية والمالكية فقالوا: إن الغنم لا تقلد. والحديث يرد عليهما. قال السندى فى حاشية النسائى: الحديث صريح فى جواز تقليد الغنم فلا وجه لمنع من منع ذلك. وقال النووى: فيه دلالة لمذهبنا ومذهب الكثيرين أنه يستحب تقليد الغنم. وقال مالك وأبو حنيفة: لا يستحب بل خصا التقليد بالإبل والبقر، وهذا الحديث صريح فى الدلالة عليهما - انتهى. وحديث عائشة هذا هو من رواية الأسود عنها، واللفظ المذكور لمسلم، ولفظ البخارى «قالت أهدى النبي ﷺ مرة غنما» وفى رواية له «قالت: كنت أفتل القلائد للنبي ﷺ فيقلد الغنم» وفى لفظ له «كنت أفتل قلائد الغنم للنبي ﷺ فيبعث بها» الحديث. وبوب البخارى على هذه الروايات «تقليد الغنم» قال الحافظ تحت هذه الترجمة: قال ابن المنذر: أنكر مالك وأصحاب الرأى تقليد الغنم، زاد غيره وكأنهم لم يبلغهم الحديث، ولم نجد لهم حجة إلا قول بعضهم أنها تضعف عن التقليد وهى حجة ضعيفة، لأن المقصود من التقليد العلامة، وقد اتفقوا على أنها لا تشعر، لأنها تضعف عنه فتقلد بما لا يضعفها. ثم ساق ابن المنذر من طريق عطاء وعبيد الله بن أبى يزيد وأبى جعفر محمد بن على وغيرهم قالوا: رأينا الغنم تقدم مقلدة. ولابن أبى شيبة عن ابن عباس

....

نحوه ، والمراد بذلك الرد على من ادعى الاجماع على ترك إهداء الغنم وتقليدها وأعل بعض المخالفين حديث الباب بأن الأسود تفرد عن عائشة بتقليد الغنم دون بقية الرواة عنها من أهل بيتها وغيرهم. قال المنذرى وغيره : وليست هذه بعلة لأنه حافظ ثقة لا يضره التفرد - انتهى. وقال العراقى فى طرح التثريب : اختلفوا فى استحباب تقليد الغنم فقال به الشافعى وأحمد ، ورواه ابن أبي شيبة عن عائشة وعن ابن عباس : لقد رأيت الغنم يؤتى بها مقلدة. وعن أبي جعفر : رأيت الكباش مقلدة. وعن عبد الله بن عبيد بن عمير أن الشاة كانت تقلد . وعن عطاء : رأيت أناسا من أصحاب النبي ﷺ يسوقون الغنم مقلدة. وحكاه ابن المنذر عن إسحاق وأبي ثور قال : وبه أقول ، وإليه ذهب ابن حبيب من المالكية. وذهب آخرون إلى أنها لا تقلد كما أنها لا تشعر، وهو مذهب أبي حنيفة ومالك. وحكاه ابن المنذر عن أصحاب الرأى ، ورواه ابن أبي شيبة عن ابن عمر وسعيد بن جبير ويوافقه كلام البخارى فإنه بوب على هذا الحديث (أى حديث عروة وعمرة عن عائشة : قالت كان رسول الله ﷺ يهدى من المدينة فأفتل قلائد هديه ثم لا يجتنب شيئا مما يجتنب المحرم) «باب فتل القلائد للبدن والبقر» فحمل الحديث عليهما ولم يذكر الغنم - انتهى . قلت : ورد عليه الحافظ فقال : تنبيه : أخذ بعض المتأخرين من اقتصار البخارى فى هذه الترجمة على الابل والبقر أنه موافق لمالك وأبي حنيفة فى أن الغنم لا تقلد وغفل هذا المتأخر عن أن البخارى أفرد ترجمة لتقليد الغنم بعد أبواب يسيرة كعادته فى تفريق الأحكام فى التراجم - انتهى. ثم قال العراقى : وظاهر حديث عروة عن عائشة المذكور موافق للجمهور لأنها لم تخص بذلك هديا دون هدى ، وقد صرحت بالغنم فى رواية الأسود عنها كما تقدم. وقال العينى : مذهب الحنفية أن التقليد فى البدنة والغنم ليست من البدنة فلا تقلد لعدم التعارف بتقليدها ، ولو كان تقليدها سنة لما تركوها . وقالوا فى الحديث المذكور: تفرد به الأسود ولم يذكره غيره ، وادعى صاحب المبسوط أنه أثر شاذ. فإن قلت كيف يقال : تركوها ، وقد ذكر ابن أبي شيبة فى مصنفه أن ابن عباس قال: لقد رأيت الغنم يؤتى بها مقلدة ؟ وعن أبي جعفر «رأيت الكباش مقلدة» وعن عبد الله بن عبيد بن عمير «أن الشاة كانت تقلد» وعن عطاء «رأيت أناسا من الصحابة يسوقون الغنم مقلدة» قلت : ليس فى ذلك كله أن التقليد كان فى الغنم التى سيقت فى الاحرام ، وأن أصحابها كانوا محرمين ، على أنا نقول إنهم ما منعوا الجواز وإنما قالوا بأن التقليد فى الغنم ليس بسنة - انتهى . قلت : الآثار المذكورة نص فى تقليد الغنم وظاهر فى أنه كان فى الغنم التى سيقت إلى الحرم ونص أيضا فى أن تقليد الغنم من الهدى كان معتادا متعارفا معمولا به فى ما بين الصحابة والتابعين ، وحملها على غير ذلك ادعاء محض فلا يلتفت إليه ، وكذا اعتذار صاحب المبسوط وغيره عن حديث الأسود عن عائشة عند الشيخين وغيرهما بادعاء أنه شاذ لم يتابعه عليه أحد ، ليس مما يصغى إليه. قال ابن قدامة (ج ٣ : ص ٥٤٩) : وقال مالك وأبو حنيفة : لا يسن تقليد الغنم لأنه لو كان سنة لنقل كما نقل عن الابل ، ولنا أن عائشة قالت :

....

كنت أفتل القلائد للنبي ﷺ فيقلد الغنم ويقيم فى أهله حلالا ، وفى لفظ «كنت أفتل قلائد الغنم للنبي ﷺ» رواه البخارى . ولأنه هدى فيسن تقليده كالابل، ولأنه إذا سن تقليد الابل مع إمكان تعريفها بالاشعار فالغنم أولى وليس التساوى فى النقل شرطا لصحة الحديث ، ولأنه كان يهدى الابل أكثر فكثر نقله - انتهى. **قلت** : حديث الباب مشكل على الحنفية والمالكية جدا ، وقد تمحل الحنفية للتخلص عنه بوجوه منها ما تقدم ومنها ما سيأتى آنفا . وقال الشنقيطى (ج ٥ : ص ٥٧٥) : واعلم أن الهدى من الغنم يسن تقليده عند عامة أهل العلم ، وخالف مالك وأصحابه الجمهور . وقد ثبت فى الصحيحين من حديث عائشة أنه ﷺ أهدى غنما فقلدها . وقال بعض أهل العلم : لا تقلد بالنعال لضعفها . وإنما تقلد بنحو عرى القرب . والظاهر أن مالكا لم يبلغه حديث تقليد الغنم ، ولو بلغه لعمل به بأنه صحيح متفق عليه - انتهى . **وأجاب** بعض الحنفية عن حديث الباب بأنه أراد فقهاءنا من نفى تقليد الغنم التقليد بالنعل لا بالخيط المفتول ، فإذا صح الحديث بتقليد الغنم ولا شك أنه من العهن وهو الصوف المصبوغ فمحل نفى تقليد الغنم هو تقليدها بالنعال وما يشبهها ، ومحل إثبات التقليد هو بالخيوط المفتولة من الصوف والوبر فإذا لا يخالف حديث الباب مذهب أبى حنيفة وفقهائنا الحنفية لم يذكروا التقليد بالخيط لا نفيا ولا إثباتا ، فالقول والتمسك بهذا الحديث لا يخالف المذهب - انتهى. **وفيه** أن ذكر فتل القلائد من العهن لا يدل على الاكتفاء بالتقليد بالعهن فى الغنم بل كان ذلك لأن يربط به النعل فى عنق الهدى سواء كان إبلا أو بقرا أو غنما ، كما أن ذكر فتل القلائد للبدن فى الرواية الآتية لا يدل على الاقتصار على ذلك فى الابل والبقر ، وقد ذكر البخارى فى «باب تقليد الغنم» بعد رواية حديث الأسود عن عائشة حديث مسروق عنها قالت : فتلت لهدى النبي ﷺ تعنى القلائد قبل أن يحرم . قال الحافظ : أما إردافه برواية مسروق مع أنه لا تصريح فيها بكون القلائد للغنم فلأن لفظ الهدى أعم من أن يكون لغنم أو غيرها ، فالغنم فرد من أفراد ما يهدى . وقد ثبت أنه ﷺ أهدى الابل وأهدى البقر فمن ادعى اختصاص الابل بالتقليد فعليه البيان - انتهى. **على** أنه يخالف التأويل المذكور ما تقدم عن القارى والعينى وغيرهما من نقلة المذاهب أن أبا حنيفة أنكر استنان تقليد الغنم مطلقا ، ولم يثبت عنه ولا عن غيره من فقهاء الحنفية أنهم فرقوا بين تقليد الغنم بالنعل وتقليدها بالخيوط بل أنكروه مطلقا كما تقدم . وعلى هذا فمذهب أبى حنيفة مخالف للحديث الصحيح من غير شك ، والظاهر أنه لم يبلغه الحديث ، ولا ما تقدم من الآثار المذكورة فى كلام العراقى والعينى وغيرهما ، هذا. **وقد احتج** الكاسانى على عدم استنان تقليد الغنم بقوله تعالى ﴿ولا الهدى ولا القلائد - ٥ : ٢﴾ قال الكاسانى فى البدائع (ج ٢ : ص ١٦٢) : والدليل على أن الغنم لا يقلد قوله تعالى ﴿ولا الهدى ولا القلائد﴾ عطف القلائد على الهدى ، والعطف يقتضى المغايرة فى الأصل ، واسم الهدى يقع على الغنم والابل والبقر جميعا فهذا يدل على أن الهدى نوعان ما يقلد وما لا يقلد ، ثم الابل والبقر يقلدان بالاجماع ، فتعين أن الغنم لا تقلد

متفق عليه.

٢٦٥٣ - (٣) وعن جابر، قال: ذبح رسول الله صلى الله عليه وسلم

ليكون عطف القلائد على الهدى عطف الشئ على غيره فيصح - انتهى. قال بعض الحنفية: ويؤيد ذلك ما قال الجصاص في أحكام القرآن: قد روى في تأويل القلائد وجوه عن السلف، فقال ابن عباس: أراد الهدى المقلد، قال أبو بكر (الرازى الجصاص) هذا يدل على أن من الهدى ما يقلد ومنه ما لا يقلد، والذى يقلد الإبل والبقر والذى لا يقلد الغنم - انتهى. ولا يخفى ما في هذا الاستدلال من التكلف والتعسف فإنه يلزم على هذا التفسير أن يكون المراد بالهدى في الآية الغنم فقط ولم يقل به أحد مع أنهم اختلفوا في تفسير القلائد على أقوال منها أن المراد القلائد حقيقة سواء كانت للإبل أو للبقر أو للغنم. وفي النهى عن إحلال القلائد تأكيد للنهى عن إحلال الهدى، يعنى أن فيه مبالغة عن التعرض للهدى المقلد، فإنه إذا نهى عن قلادة أن يتعرض لها فبطريق الأولى أن ينهى عن التعرض للهدى المقلد بها، وهذا كما في قوله: ﴿ولا يبدين زينتهن- ٢٤ : ٣١﴾ لأنه إذا نهى عن إظهار الزينة فما بالك بموضعها من الأعضاء ومنها أن المراد بالقلائد الحيوانات المقلدة بها ويكون عطف القلائد على الهدى لزيادة التوصية بالهدى، والمعنى: ولا الهدايا ذوات القلائد، وعلى هذا القول إنما عطف القلائد على الهدى مبالغة في التوصية بها لأنها من أشرف البدن المهداة والمعنى: ولا تستحلوا الهدى خصوصا المقلدات منها. وقيل المراد أصحاب القلائد، والمعنى: لا تتعرضوا للهدايا ولا لأصحابها. والتفسير الأول أولى. وعلى كل حال ليس في عطف القلائد على الهدى دلالة أو أدنى إشارة إلى أن الهدى الغير المقلد هو الغنم خاصة؛ أو إلى أن الغنم من الهدى لا تقلد (متفق عليه) قد تقدم أن اللفظ المذكور لمسلم وبهذا اللفظ رواه أيضا أحمد والنسائي وابن ماجه والبيهقي. وقد تقدم أيضا أن البخارى روى مثله لكن أسقط قوله «فقلدها» وكذا رواه الدارمى ورواه أبو داود وابن الجارود بلفظ «إن رسول الله ﷺ أهدى غنما مقلدة» والحديث رواه أيضا أحمد والشيخان والترمذى والنسائي بألفاظ أخرى متقاربة.

٢٦٥٣ - قوله (وعن جابر، قال: ذبح رسول الله ﷺ) وفي الحديث الآتى «نحر» مكان «ذبح» والفرق بين النحر والذبح أن النحر يكون في اللبة (بفتح اللام وتشديد الموحدة، هي الوهدة التي بين أصل العنق والصدر) والذبح يكون في الحلق، فالذبح هو قطع العروق التي في أعلى العنق تحت اللحيين، قال ابن عابدين: النحر قطع العروق في أسفل العنق عند الصدر والذبح قطعها في أعلاه تحت اللحيين. وفي تكملة البحر: ولا بأس بالذبح في الحلق كله أسفله وأوسطه وأعلاه، لأن ما بين اللبة واللحيين هو الحلق، ولأن كله مجتمع العروق فصار حكم الكل واحدا - انتهى. وفي البدائع: الذبح هو فرى الأوداج ومحله ما بين اللبة واللحيين، والنحر فرى الأوداج ومحله آخر الحلق - انتهى. والحديث دليل

....

لما ذهب إليه جمهور العلماء من أن نحر البقر جائز وإن كان الذبح مستحبا عندهم لقوله تعالى ﴿إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ـ ۲ : ٦٧﴾ وخالف الحسن بن صالح ومجاهد فاستحبا نحرها . وقال مالك : إن ذبح الجزور من غير ضرورة أو نحر الشاة من غير ضرورة لم تؤكل . وقال فى الدر المختار : حب النحر للابل وكره ذبحها ، والحكم فى غنم وبقر عكسه فندب ذبحها وكره نحرها لترك السنة . وقال فى البدائع : لو نحر ما يذبح أو ذبح ما ينحر يحل لوجود فرى الأوداج لكنه يكره (أى فعله لا المذبوح) لأن السنة فى الابل النحر ، وفى غيرها الذبح ، لأن الأصل فى الذكاة إنما هو الأسهل على الحيوان وما فيه نوع راحة له فهو أفضل ، والأسهل فى الابل النحر لخلو لبتها عن اللحم واجتماع اللحم فيما سواه من خلفها ، والبقر والغنم جميع حلقها لا يختلف ـ انتهى . وفى شرح الاقناع من فروع الشافعية يسن نحر إبل وذبح بقر وغنم ، ويجوز بلا كراهة عكسه . قال البجيرمى : لكنه خلاف الأولى ، خلافا للإمام مالك حيث قال لا يجوز ذلك . وقال الدردير : وجب نحر إبل ووجب ذبح غيره من غنم وطير ، فإن نحرت ولو سهوا لم تؤكل إن قدر ، وجاز للضرورة ، أى جاز الذبح فى الابل والنحر فى غيرها للضرورة كوقوع فى مهواة أو عدم آلة ذبح أو نحر إلا البقر فيندب فيها الذبح . قال الدسوقى : ونحرها خلاف الأولى . ومثل البقر الجاموس وبقر الوحش فيجوز كل من الذبح والنحر فيهما . ومثل البقر فى جواز الأمرين وندب الذبح ما أشبهه من حمار الوحش وغيره ـ انتهى . وقال ابن قدامة : لا خلاف بين أهل العلم فى أن المستحب نحر الابل وذبح ما سواها . قال الله تعالى ﴿فصل لربك وانحر ـ ۱۰۸ : ۲﴾ وقال الله تعالى ﴿إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ـ ۲ : ٦٧﴾ ومعنى النحر أن يضربها بحربة أو نحوها فى الوهدة التى بين أصل عنقها وصدرها ، فإن ذبح ما ينحر أو نحر ما يذبح لجائز ، هذا قول أكثر أهل العلم منهم عطاء والزهرى وقتادة ومالك والليث والثورى وأبوحنيفة والشافعى وإسحاق وأبو ثور ، وحكى عن داود أن الابل لا تباح إلا بالنحر ولا يباح غيرها إلا بالذبح ، لأن الله تعالى قال ﴿إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾ وقال تعالى ﴿فصل لربك وانحر﴾ والأمر يقتضى الوجوب ، وحكى عن مالك أنه لا يجزئ فى الابل إلا النحر ، ولنا قوله ﷺ أمرر الدم بما شئت ، وعن عائشة قالت : نحر رسول الله ﷺ فى حجة الوداع بقرة واحدة ـ انتهى مختصرا . وقال ابن رشد : اتفقوا على أن الذكاة فى بهيمة الأنعام نحر وذبح ، وأن من سنة الغنم والطير الذبح ، وأن من سنة الابل النحر ، وأن البقر يجوز فيها الذبح والنحر واختلفوا هل يجوز النحر فى الغنم والطير والذبح فى الابل ؟ فذهب مالك إلى أنه لا يجوز النحر فى الغنم والطير و لا الذبح فى الابل ، وذلك فى غير موضع الضرورة . وقال قوم : يجوز جميع ذلك من غير كراهة ، وبه قال الشافعى وأبوحنيفة والثورى وجماعة العلماء . وقال أشهب : إن نحر ما يذبح أو ذبح ما ينحر أكل ، ولكنه يكره ، وفرق ابن بكير بين الغنم و الابل فقال : يؤكل البعير بالذبح ولا تؤكل الشاة بالنحر ، ولم يختلفوا فى جواز ذلك فى موضع الضرورة . وسبب اختلافهم معارضة

عن عائشة بقرة يوم النحر. رواه مسلم.

٢٦٥٤ — (٤) وعنه، قال: نحر النبي صلى الله عليه وسلم عن نسآئه بقرة فى حجته.

الفعل العموم. فأما العموم فقوله عليه الصلاة والسلام «ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكلوا» وأما الفعل فإنه ثبت أن رسول الله ﷺ نحر الابل والبقر وذبح الغنم، وإنما اتفقوا على جواز ذبح البقر لقوله تعالى ﴿إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾ انتهى (عن عائشة) أى لعائشة ولسائر نسائه كما سيأتى فى الحديث الآتى (بقـرة) ويحتمل أنه ذبح عن عائشة وحدها بقرة وجعل بقرة أخرى عن الكل تميزا لها لأنها انفردت بسبب موجب وهو القران، لأنها أردفت الحج على عمرتها، وهن لما اشتركن فى سبب غيره أشرك بينهن ويكون فى ذلك تخصيص وتفضيل، لأن الواجب فى ذلك شاة أو سبع بدنة أو بقرة، كما فعل فى حق صواحبها. ولعل إيثار البقر لأنه المتيسر حينئذ، وإلا فالابل أفضل منه، وقيل إنه لبيان الجواز (يوم النحر) أى فى حجته كما فى رواية محمد بن بكر عن ابن جريج عن أبى الزبير عن جابر عند أحمد ومسلم (رواه مسلم) من طريق يحيى بن زكريا بن أبى زائدة عن ابن جريج. والحديث من أفراد مسلم لم يخرجه البخارى. ورواه أيضا أحمد والبيهقى (ج ٥: ص ٢٣٨).

٢٦٥٤ — قوله (وعنه) أى عن جابر (نحر النبي ﷺ عن نسائه بقرة فى حجته) وفى الباب أيضا عن عائشة رضى الله عنها «أن رسول الله ﷺ نحر عن أزواجه بقرة فى حجة الوداع» أخرجه أحمد وأبو داود والنسائى فى الكبرى وابن ماجه كلهم من رواية يونس عن الزهرى عن عمرة بنت عبد الرحمن عن عائشة، لفظ أحمد ولفظ الثلاثة «بقرة واحدة» وعن أبى هريرة «أن رسول الله ﷺ ذبح عمن اعتمر من نسائه بقرة بينهن» أخرجه أبوداود والنسائى فى الكبرى وابن ماجه، والحديثان سكت عنهما أبوداود والمنذرى. وحديث جابر مع حديثى عائشة وأبى هريرة يدل على جواز الاشتراك فى الهدى إذا كان من الابل أو البقر، وللعلماء خلاف فى ذلك. فذهب الشافعى وأحمد والجمهور إلى جواز الاشتراك فى الهدى سواء أكان تطوعا أم واجبـا، وسواء أكانوا كلهم متقربين أو بعضهم يريد القـربة، وبعضهم يريد اللحم، واستدل لهم بما ورد من أحاديث الاشتراك المتقدمة وغيرها مما ذكره الزيلعى فى نصب الراية (ج ٣: ص ٢٠٩) والحافظ فى الدراية (ص ٣٢٤) والمجد فى المنتقى (ج ٤: ص ٣٣٠، ٣٣١) والمحب الطبرى فى القـرى (ص ٥١٨، ٥٢٧، ٥٢٨) وقال داود وبعض المالكيـة: يجوز الاشتراك فى هدى التطوع دون الواجب وهو مردود بحديث عطاء عن جابر قال: كنا نتمتع مع النبي ﷺ فنذبح البقرة عن سبع نشترك فيها. أخرجه أحمد والنسائى وغيرهما. فهذا صريح فى جواز الاشتراك فى دم التمتع وهو واجب لقوله عزوجل: ﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى - ٢: ١٩٦﴾ وذهب مالك إلى عدم جواز الاشتراك فى الهدى مطلقا، وأحاديث الباب تخالفه، وروى عن ابن عمر

....

نحو ذلك ، ولكنه روى عنه أحمد ما يدل على الرجوع عنه وموافقة الجمهور ، ولعل مالكا لم يبلغه ذلك. وذهب أبوحنيفة إلى جوازه إن كانوا كلهم متقربين سواء أكان هدى تطوع أم واجب وليس فيهم من يريد اللحم. وقد تقدم الكلام على مسئلة الاشتراك فى الهدى والاضحية فى باب الاضحية. قلت : ويدل أيضا على جواز الاشتراك فى الهدى من البقر ما رواه مالك فى الموطأ والبخارى من طريقه فى «باب ذبح الرجل البقر عن نسائه من غير أمرهن» عن يحيى ابن سعيد عن عمرة بنت عبد الرحمن أنها سمعت عائشة تقول خرجنا مع رسول الله ﷺ لخمس بقين من ذى القعدة لا نرى إلا الحج - الحديث. وفيه : قالت فدخل علينا يوم النحر بلحم بقر فقلت ما هذا ؟ فقالوا نحر رسول الله ﷺ عن أزواجه ، وللشيخين من رواية سليمان بن بلال عن يحيى بلفظ «ذبح» قال ابن بطال : أخذ بظاهره جماعة فاجازوا الاشتراك فى الهدى والاضحية ، ولا حجة فيه ، لأنه يحتمل أن يكون عن كل واحدة بقرة ، وأما رواية يونس عن الزهرى عن عمرة عن عائشة أن رسول الله ﷺ نحر عن أزواجه بقرة واحدة ، فقد قال إسماعيل القاضى : تفرد يونس بذلك ، وقد خالفه غيره - انتهى. قال الحافظ : رواية يونس أخرجها النسائى وأبوداود وغيرهما ويونس ثقة حافظ ، وقد تابعه معمر عند النسائى أيضا ، ولفظه أصرح من لفظ يونس قال : ما ذبح عن آل محمد فى حجة الوداع إلا بقرة. وروى النسائى أيضا من طريق يحيى بن أبى كثير عن أبى سلمة عن أبى هريرة قال ذبح رسول الله ﷺ عمن اعتمر من نسائه فى حجة الوداع بقرة بينهن. صححه الحاكم وهو شاهد قوى لرواية الزهرى ، وأما ما رواه عمار الدهنى عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة قالت : ذبح عنا رسول الله ﷺ يوم حججنا بقرة بقرة ، أخرجه النسائى أيضا ، فهو شاذ مخالف لما تقدم ، وقد رواه البخارى فى الأضاحى ومسلم أيضا من طريق ابن عيينة عن عبد الرحمن بن القاسم بلفظ «ضحى رسول الله ﷺ من نسائه البقر» ولم يذكر ما زاده عمار الدهنى - انتهى. وتعقبه الزرقانى فقال : لا شذوذ فيه ، فإن عمار الدهنى - بضم المهملة وإسكان الهاء ونون - ثقة صدوق من رجال مسلم والأربعة ، فزيادته مقبولة ، فإنه قد حفظ ما لم يحفظ غيره ، وزيادته ليست مخالفة لغيره فإن رواية معمر «ما ذبح إلا بقرة» المراد بها جنس بقرة أى لا بعير ولا غنم ، فلا تنافى الرواية الصريحة أن عن كل واحدة بقرة ، فمن شرط الشذوذ أن يتعذر الجمع ، وقد أمكن فلا تأييد فيها لرواية يونس التى حكم إسماعيل القاضى بشذوذها ، لأنه انفرد بقوله «واحدة» وإسماعيل من الحفاظ لا يجهل أن يونس ثقة حافظ ، وإنما حكم بشذوذ روايته ومخالفة غيره له على القاعدة أن الشاذ ما خالف الثقة فيه الملأ. وحديث أبى هريرة لا شاهد فيه فضلا عن قوته إذ قوله «ذبح بقرة بينهن» لا صراحة فيه أنه لم يذبح سواها ، وإن كان ظاهره ذلك فتعارضه الرواية الصريحة فى التعدد - انتهى. وفى هذا التعقب نظر لأن عمارا ويونس اختلفا فى ذلك ، وعمار وإن كان ثقة صدوقا فلا يساوى يونس لأنه ثقة حافظ كما تقدم فى كلام الحافظ. وقال فى التقريب عن عمار

....

الدهبي : إنه صدوق ، فإذا تعارضا فى الوحدة والتعدد ترجح حديث يونس ، وقول الزرقانى «أن زيادته ليست مخالفة لغيره» ليس بصحيح ، فإن رواية يونس صريحة فى نحر البقرة الواحدة عن أزواجه ، ورواية عمار صريحة فى التعدد ، ولا يمكن الجمع بينهما ، ولا يصح إرادة الجنس فى رواية معمر للتاء الفارقة بين الواحدة والجنس . قال العينى : الفرق بين البقرة والبقر كتمرة وتمر ، وعلى تقدير عدم التاء يحتمل التضحية بأكثر من واحدة - انتهى . **واتفق** من قال بالاشتراك على أنه لا يكون فى أكثر من سبعة إلا إحدى الروايتين عن سعيد بن المسيب فقال : تجزئ عن عشرة ، وبه قال إسحاق ابن راهويه وابن خزيمة من الشافعية واحتج لذلك فى صحيحه وقواه ، وبه قال ابن حزم ، وبسط فى إثباته واستدل لذلك بما تقدم من أحاديث عائشة وأبى هريرة وجابر . وأجاب الجمهور عن ذلك بوجوه قال الشوكانى : قد استدل بقول عائشة المذكور على أن البقرة تجزئ عن أكثر من سبعة ، فإن الظاهر أنه لم يتخلف أحد من زوجاته يومئذ وهن تسع ، ولكن لا يخفى أن مجرد هذا الظاهر لا تعارض به الأحاديث الصريحة الصحيحة الواردة فى إجزاء البقرة عن سبعة فقط المجمع على مدلولها . **وقيل إن** البقرة كانت عن سبع منهن وعن الباقية لعله ذبح غير البقر ، ولا يخفى ما فيه . **وأجاب** ابن القيم بأن أحاديث السبعة أكثر وأصح ، وحاصله أن الروايات فى ذلك مختلفة ، وحديث عائشة يدل على الإجزاء لأكثر من سبعة ، لكن أحاديث الإجزاء لسبعة فقط أكثر وأصح فتقدم . تنبيه : اختلف فى أن البقرة المذكورة فى حديث عائشة عند مالك والشيخين إضحية كانت أو هديا ، وبكلا اللفظين وردت الروايات فروى البخارى فى الأضاحى ومسلم أيضا من طريق ابن عيينة عن عبد الرحمن بن القاسم بلفظ «ضحى رسول الله ﷺ عن نسائه بالبقر» وأخرجه مسلم من طريق ابن الماجشون عن عبد الرحمن بلفظ «أهدى» بدل «ضحى» قال الحافظ : والظاهر أن التصرف من الرواة لأنه ثبت فى الحديث ذكر النحر كما تقدم ، فحمله بعضهم على الإضحية ، فإن رواية أبى هريرة صريحة فى أن ذلك كان عن من اعتمر من نسائه فقويت رواية من رواه بلفظ «أهدى» وتبين أنه هدى التمتع فليس فيه حجة على مالك فى قوله «لا ضحايا على أهل منى» وتبين توجيه الاستدلال به على جواز الاشتراك فى الهدى والإضحية - انتهى كلام الحافظ . وهذا كما ترى يدل على أنه مال إلى أن البقرة المذكورة كانت هديا ، ونحا فى كتاب الأضاحى إلى كونها إضحية حيث قال : قوله «ضحى النبى ﷺ عن أزواجه بالبقر» ظاهر فى أن الذبح المذكور كان على سبيل الإضحية . وحاول ابن التين تأويله ليوافق مذهبه فقال : المراد أنه ذبحها وقت ذبح الاضحية وهو ضحى يوم النحر ، قال : وإن حمل على ظاهره فيكون تطوعا لا على أنها سنة الاضحية ، كذا قال . ولا يخفى بعده ، واستدل به الجمهور على أن ضحية الرجل تجزئ عنه وعن أهل بيته ، وخالف فى ذلك الحنفية ، وادعى الطحاوى أنه مخصوص أو منسوخ ولم يأت لذلك بدليل - انتهى . وهذا كما ترى رجح ههنا خلاف ما رجحه فى كتاب الحج . وذهب ابن القيم إلى أن الصواب رواية

رواه مسلم.

٢٦٥٥ - (٥) وعن عائشة، قالت: فتلت قلائد بدن النبي صلى الله عليه وسلم بيدى، ثم قلدها

الهدى فقد قال بعد ذكر مذهب ابن حزم «أن الحاج شرع له التضحية مع الهدى»: والصحيح إن شاء الله أن هدى الحاج له بمنزلة الاضحية للقيم، ولم ينقل أحد أن النبي ﷺ ولا أصحابه جمعوا بين الهدى والاضحية بل كان هديهم هو أضاحيهم فهو هدى بمنى وإضحية بغيرها، وأما قول عائشة «ضحى عن نسائه بالبقر» فهو هدى أطلق عليه اسم الاضحية وأنهن كن متمتعات وعليهن الهدى، فالبقر الذى نحره عنهن هو الهدى الذى يلزمهن - انتهى. لكن تبويب البخاري فى كتاب الأضاحى على حديث عائشة المذكور «باب الأضحية للمسافر والنساء» و«باب من ذبح ضحية غيره» يدل على أنه حمل الحديث على الاضحية، ولذلك استدل به لمالك على أن التضحية بالبقر أفضل خلافا للجمهور إذ قالوا إن الأفضل البدنة لقوله ﷺ «من راح فى الساعة الأولى (إلى الجمعة) فكأنما قرب بدنة ومن راح فى الساعة الثانية فكأنما قرب بقرة» إلى آخره. مع أنه ليس فى حديث عائشة تفضيل البقر ولا عموم لفظ. إنما هى قضية عين محتملة لأمور فلا حجة فيها لمالك، واستدل به أيضا على الاضحية على النساء والاضحية على المسافر وعلى الحاج بمنى وغير ذلك من المسائل ليس هذا موضع تفصيلها. هذا وقد ترجم البخارى على حديث عائشة كما تقدم «باب ذبح الرجل عن نسائه من غير أمرهن» قال الحافظ: أما قوله من غير أمرهن فأخذه من استفهام عائشة عن اللحم لما دخل به عليها ولو كان ذبحه بعلمها لم تحتج إلى الاستفهام، لكن ليس ذلك دافعا للاحتمال فيجوز أن يكون علمها بذلك تقدم بأن يكون استأذنهن فى ذلك. لكن لما أدخل اللحم عليها احتمل عندها أن يكون هو الذى وقع الاستئذان فيه، وأن يكون غير ذلك فاستفهمت عنه لذلك، وقال النووى: هذا محمول على أنه ﷺ استأذنهن فى ذلك، فإن تضحية الانسان عن غيره لا يجوز إلا باذنه - انتهى. وهكذا قال الطيبي كما فى المرقاة. قلت: وقد تقدم أن عائشة كانت قارنة فهى داخلة فى قولها «وضحى عن نسائه بالبقر» لأن القارن يجب عليه دم القران فكان لابد من استيذانها كسائر النساء، والله أعلم (رواه مسلم) من طريق سعيد بن يحيي الأموى عن أبيه عن ابن جريج عن أبي الزبير عن جابر، وهو أيضا من أفراد مسلم لم يخرجه البخارى.

٢٦٥٥ - قوله (فتلت قلائد بدن النبي ﷺ) القلائد جمع قلادة بكسر القاف، وهى ما تعلق بالعنق، والبدن بضم الباء وإسكان الدال جمع البدنة بفتح الباء والدال، وهى ناقة أو بقرة تنحر بمكة سميت بذلك لأنهم كانوا يسمنونها، والبدن التسمين والاكتناز وبدن إذا ضخم وبدن بالتشديد إذا أسن (بيدى) بفتح الدال وتشديد الياء على التثنية، وروى بالافراد على الجنسية. قال الحافظ: فيه رفع مجاز أن تكون أرادت أنها فتلت بأمرها. وفيه دليل على استحباب فتل القلائد الهدى واستخدام الانسان أهله فى مثل هذا (ثم قلدها) زاد فى رواية «بيده» قال ابن التين: يحتمل أن يكون قول عائشة

وأشعرها وأهداها، فما حرم عليه شئ كان أحل له.

«ثم قلدها بيده» بيانا لحفظها للأمر ومعرفتها به، ويحتمل أن تكون أرادت أنه ﷺ تناول ذلك بنفسه وعلم وقت التقليد ومع ذلك فلم يمتنع من شئ يمتنع منه المحرم لئلا يظن أحد أنه استباح ذلك قبل أن يعلم بتقليد الهدى. وقال الباجي: يحتمل أن تكون أرادت بذلك تبيين حفظها للأمر ومعرفتها من تناول كل شئ منه، ويدل ذلك على اهتبالها بهذا الأمر ومعرفتها به، ويحتمل أنها أرادت أن النبي ﷺ تناول ذلك بنفسه وعلم وقت التقليد لئلا يظن أحد أنه استباح محظور الإحرام بعد تقليد هديه وقبل أن يعلم هو بذلك فتبين من ذلك أنه لم يأت شيئا من هذا إلا وهو عالم بتقليد هديه - انتهى (وأهداها) أى مع أبي بكر رضى الله عنه فى السنة التاسعة، وفيه وفى الرواية الآتية دليل على استحباب بعث الهدى إلى الحرم وإن لم يسافر معه مرسله ولا أحرم فى تلك السنة (فما حرم) بفتح الحاء وضم الراء (عليه) أى على النبي ﷺ (شئ كان أحل له) بصيغة المجهول من الإحلال. وسبب هذا القول من عائشة رضى الله عنها أنه بلغها فتيا ابن عباس رضى الله عنهما فى من بعث هديا إلى مكة أنه يحرم عليه ما يحرم على الحاج من لبس المخيط وغيره حتى ينحر هديه بمكة فقالت ذلك ردا عليه، لأن باعث الهدى المقيم فى بلده لا يصير بمجرد البعث محرما فلا يحرم عليه شئ، روى البخارى فى «باب إذا بعث بهديه ليذبح (وأقام) لم يحرم عليه شئ» من كتاب الأضاحى بسنده عن مسروق أنه أتى عائشة فقال لها: يا أم المؤمنين إن رجلا يبعث بالهدى إلى الكعبة ويجلس فى المصر فيوصى أن تقلد بدنته فلا يزال من ذلك اليوم محرما حتى يحل الناس، قال فسمعت تصفيقها من وراء الحجاب فقالت: لقد كنت أفتل قلائد هدى رسول الله ﷺ فيبعث هديه إلى الكعبة فما يحرم عليه مما حل للرجال من أهله حتى يرجع الناس - انتهى. وفى الصحيحين «أن زياد بن أبي سفيان كتب إلى عائشة أن عبد الله بن عباس قال: من أهدى هديا حرم عليه ما يحرم على الحاج حتى ينحر هديه، فقالت عائشة: ليس كما قال ابن عباس «أنا فتلت قلائد هدى رسول الله ﷺ بيدى، ثم قلدها رسول الله ﷺ بيديه ثم بعث بها مع أبي فلم يحرم على رسول الله ﷺ شئ أحله الله له حتى نحر الهدى» وروى مالك فى الموطأ عن يحيي بن سعيد عن محمد بن إبراهيم التيمى عن ربيعة بن عبد الله بن الهدير أنه رأى رجلا متجردا بالعراق فسأل الناس عنه فقالوا: إنه أمر بهديه أن يقلد فلذلك تجرد. قال ربيعة: فلقيت عبد الله بن الزبير فذكرت له ذلك فقال بدعة ورب الكعبة - انتهى. قال الطحاوى: ولا يجوز عندنا أن يكون ابن الزبير حلف على ذلك أنه بدعة إلا وقد علم أن السنة خلاف ذلك. قال الحافظ: ورواه ابن أبي شيبة عن الثقفى عن يحيي بن سعيد أخبرنى محمد بن إبراهيم أن ربيعة أخبره أنه رأى ابن عباس وهو أمير على البصرة فى زمان على متجردا على منبر البصرة فذكره، فعرف بهذا اسم المبهم فى رواية مالك - انتهى. وما ذهب إليه ابن عباس من أن الرجل إذا بعث هديا يحرم عليه ما يحرم على المحرم من محظورات الإحرام، قال الحافظ: ثبت ذلك عن جماعة من الصحابة منهم ابن عمر، رواه ابن أبي شيبة عن ابن علية عن أيوب، وابن المنذر من طريق ابن جريج كلاهما

....

عن نافع أن ابن عمر كان إذا بعث بالهدى يمسك عما يمسك عنه المحرم إلا أنه لا يلبي. ومنهم قيس بن سعد بن عبادة. أخرج سعيد بن منصور من طريق سعيد بن المسيب عنه نحو ذلك. وروى ابن أبي شيبة من طريق محمد بن علي بن الحسين عن عمر وعلي أنهما قالا في الرجل يرسل بدنته أنه يمسك عما يمسك عنه المحرم. وهذا منقطع. وقال ابن المنذر: قال عمر وعلي وقيس بن سعد وابن عمر وابن عباس والنخعي وعطاء وابن سيرين وآخرون: من أرسل الهدى وأقام حرم عليه ما يحرم على المحرم. وقال ابن مسعود وعائشة وأنس وابن الزبير وآخرون: لا يصير بذلك محرما يعني لا يحرم عليه شئ مما يحرم على المحرم. وإلى ذلك صار فقهاء الأمصار (ومنهم الأئمة الأربعة) **ومن حجة الأولين** ما رواه أحمد والطحاوي وغيرهما من طريق عبد الرحمن بن عطاء عن عبد الملك بن جابر (بن عتيك) عن جابر بن عبد الله قال كنت جالسا عند النبي ﷺ فقد قميصه من جيبه حتى أخرجه من رجليه، وقال إني أمرت ببدني التي بعثت بها أن تقلد اليوم وتشعر على مكان كذا فلبست قميصي ونسيت فلم أكن لأخرج قميصي من رأسي - الحديث. قال الحافظ: وهذا لا حجة فيه لضعف إسناده. **قلت**: عبد الرحمن بن عطاء ضعفه عبد الحق في أحكامه ووافقه ابن القطان وقال ابن عبد البر: لا يحتج بما انفرد به فكيف إذا خالفه من هو أثبت منه وقد تركه مالك وهو جاره، والحديث أخرجه عبد الرزاق من طريق البزار في مسنده عن عبد الرحمن بن عطاء أنه سمع ابني جابر يحدثان عن أبيهما جابر بن عبد الله قال بينا النبي ﷺ جالس مع أصحابه إذ شق قميصه حتى خرج فسئل فقال واعدتهم يقلدون هديي اليوم فنسيت - انتهى. وهذا أيضا لا حجة فيه لما تقدم، وذكره ابن القطان من جهة البزار فقال: ولجابر ثلاثة أولاد: عبد الرحمن ومحمد وعقيل، والله أعلم من هما من الثلاثة - انتهى. وقد ظهر بما قدمنا أن المسألة كان فيها خلاف في السلف من الصحابة والتابعين لكن انقرض هذا الخلاف بعد ذلك واستقر الأمر على أن بمجرد تقليد الهدى وبعثه مع أحد لا يكون الرجل في حكم المحرم ولا يحرم عليه شئ مما يحرم على المحرم. قال الحافظ: جاء عن الزهري ما يدل على أن الأمر استقر على خلاف ما قال ابن عباس ففي نسخة أبي اليمان عن شعيب عنه، وأخرجه البيهقي (ج ٥: ص ٢٣٣) من طريقه قال: أول من كشف العمى عن الناس وبين لهم السنة في ذلك عائشة فذكر الحديث عن عروة وعمرة عنها. قال: فلما بلغ الناس قول عائشة أخذوا به وتركوا فتوى ابن عباس - انتهى. **قلت**: وههنا مسئلة أخرى خلافية بين الأئمة ربما تلتبس على بعض الناس بالمسئلة الأولى المتقدمة وهي أن من قلد الهدى وتوجه معه أي ساقه معه وأراد النسك هل يكون بتقليد الهدى وسوقه معه محرما أم لا؟ فقال الحنفية يصير بالتقليد والتوجه معه ونية النسك محرما خلافا لمالك والشافعي. قال الحافظ: ذهب جماعة من فقهاء الفتوى إلى أن من أراد النسك صار بمجرد تقليده الهدى محرما، حكاه ابن المنذر عن الثوري وأحمد وإسحاق. قال: وقال أصحاب الرأي: من ساق الهدى وأم البيت ثم قلد وجب عليه الاحرام.

متفق عليه

٢٦٥٦ — (٦) وعنها، قالت: فتلت قلائدها من عهن كان عندي، ثم بعث بها مع أبي.

وقال الجمهور: لا يصير بتقليد الهدى محرما ولا يجب عليه شئ - انتهى. وفي الهداية: من قلد بدنة تطوعا أو نذرا أو جزاء صيد وتوجه معها يريد الحج فقد أحرم لقوله ﷺ: من قلد بدنة فقد أحرم. ولأن سوق الهدى في معنى التلبية في إظهار الإجابة لأنه لا يفعله إلا من يريد الحج أو العمرة، وإظهار الإجابة قد يكون بالفعل كما يكون بالقول فيصير به محرما لاتصال النية بفعل هو من خصائص الإحرام، فإن قلدها وبعث بها ولم يسقها لم يصر محرما لما روى عن عائشة قالت: كنت أفتل قلائد هدى رسول الله ﷺ فبعث بها وأقام في أهله حلالا - انتهى. قال ابن الهمام: أفاد أنه لابد من ثلاثة: التقليد والتوجه معها، ونية النسك، وقوله لقوله ﷺ: من قلد بدنة، إلخ. غريب مرفوعا، ووقفه ابن أبي شيبة في مصنفه على ابن عباس وابن عمر - انتهى مختصرا بقدر الضرورة. واستدل الزيلعي على الكنز بقول ابن عمر المذكور ثم قال: والأثر في مثله كالمرفوع وهو محمول على ما إذا ساقه لحديث عائشة المذكور أي جمعا بين أثر ابن عمر وحديث عائشة. قلت: الراجح عندنا أنه لا يصير الرجل محرما بمجرد تقليد الهدى وسوقه معه حتى يلبي مع نية النسك، لأن إيجاب الإحرام يحتاج إلى دليل، وقد دلت النصوص على أنه لا يجب الإحرام إلا إذا بلغ الميقات وأراد مجاوزته، وأما قبل الوصول إلى الميقات فلم يقم دليل على أنه يصير محرما أو يجب عليه الإحرام بمجرد تقليد الهدى أو سوقه. أما أثر ابن عمر وابن عباس فهو معارض لحديث عائشة المرفوع، وحمله على سوق الهدى والتوجه معه خلاف الظاهر، ولا دليل على أن التقليد والسوق يقوم مقام التلبية. تنبيه: قال الحافظ: ما وقع في الأحاديث من استحباب التقليد والإشعار وغير ذلك يقتضي أن إظهار التقرب بالهدى أفضل من إخفائه، والمقرر أن إخفاء العمل الصالح غير الفرض أفضل من إظهاره، فإما أن يقال إن أفعال الحج مبنية على الظهور كالإحرام والطواف والوقوف فكان الإشعار والتقليد كذلك فيخص الحج من عموم الإخفاء، وإما أن يقال: لا يلزم من التقليد والإشعار إظهار العمل الصالح، لأن الذي يهديها يمكنه أن يبعثها مع من يقلدها ويشعرها ولا يقول إنها لفلان فتحصل سنة التقليد مع كتمان العمل - انتهى (متفق عليه) وأخرجه أيضا أحمد ومالك وأبوداود والنسائي وابن ماجه والبيهقي وأخرج الترمذي معناه.

٢٦٥٦ — قوله (فتلت قلائدها) أي قلائد بدن النبي ﷺ (من عهن) بكسر المهملة وسكون الهاء أي صوف مصبوغ بأي لون كان، وقيل هو الأحمر خاصة (كان عندي) صفة عهن (ثم بعث بها) أي بالبدن المقلدة (مع أبي) بفتح الهمزة، وكسر الموحدة الخفيفة تريد بذلك أباها أبا بكر الصديق، واستفيد من ذلك وقت البعث وأنه كان في سنة تسع عام حج أبو بكر بالناس. قال ابن التين: أرادت عائشة بذلك علمها بجميع القصة، ويحتمل أن تريد أنه آخر فعل النبي ﷺ،

متفق عليه.

٢٦٥٧ - (٧) وعن أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ رأى رجلا يسوق بدنة، فقال: اركبها. فقال: إنها بدنة. قال: اركبها. فقال: إنها بدنة. قال: اركبها ويلك.

لأنه حج فى العام الذى يليه حجة الوداع لئلا يظن ظان أن ذلك كان فى أول الإسلام ثم نسخ، فأرادت إزالة هذا اللبس وأكملت ذلك بقولها (كما فى رواية): فلم يحرم على رسول الله ﷺ شئ أحله الله له حتى نحر الهدى أى وانقضى أمره ولم يحرم، وترك إحرامه بعد ذلك أحرى وأولى، لأنه إذا انتفى فى وقت الشبهة فلأن ينتفى عند انتفاء الشبهة أولى، كذا فى الفتح، وفى رواية لمسلم «فأصبح فينا حلالا يأتى ما يأتى الحلال من أهله» والحديث يدل على ما دل عليه الحديث السابق. قال الحافظ: وفيه رد على من كره القلائد من الأوبار واختار أن تكون من نبات الأرض، وهو منقول عن ربيعة ومالك. وقال ابن التين: لعله أراد أنه الأولى مع القول بجواز كونها من الصوف والله أعلم. وفى حديث عائشة هذا والذى قبله دلالة على استحباب إرسال الهدى لمن لم يرد الحج وأنه يقلده ويشعره من بلده بخلاف من يخرج بهديه يريد الحج أو العمرة فإنه إنما يشعره ويقلده حين يحرم من الميقات كما تقدم (متفق عليه) وأخرجه أيضا أبوداود والنسائى وابن ماجه والبيهقى (ج ٥: ص ٢٣٣).

٢٦٥٧ - قوله (رأى رجلا) قال الحافظ: لم أقف على اسمه بعد طول البحث، وقال العينى: لم يدر اسمه (يسوق بدنة) بفتحات. قال الحافظ: كذا فى معظم الأحاديث، ووقع لمسلم من طريق بكير بن الأخنس عن أنس رضى الله عنه «مر على النبي ﷺ ببدنة أو هدية» ولأبى عوانة من هذا الوجه «أو هدى» وهو مما يوضح أنه ليس المراد بالبدنة مجرد مدلولها اللغوى. قال القسطلانى: البدنة تقع على الجمل والناقة والبقرة وهى بالإبل أشبه، وكثر استعمالها فيما كان هديا، ولمسلم من طريق المغيرة عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة «بينا رجل يسوق بدنة مقلدة» وكذا فى طريق همام عن أبى هريرة، وللبخارى وأحمد (ج ٢: ص ٢٧٨) من طريق عكرمة عن أبى هريرة: فلقد رأيته راكبا يساير النبي ﷺ والنعل فى عنقها (فقال: اركبها) زاد النسائى من طريق سعيد عن قتادة، والجوزقى من طريق حميد عن ثابت كلاهما عن أنس «وقد جهده المشى» ولأبى يعلى من طريق الحسن عن أنس «حافيا» لكنها ضعيفة (فقال: إنها بدنة) قال الحافظ: تبين بما تقدم من الطرق أنه أطلق البدنة على الواحدة من الإبل المهداة إلى البيت الحرام ولو كان المراد مدلولها اللغوى لم يحصل الجواب بقوله «إنها بدنة» لأن كونها من الإبل معلوم، فالظاهر أن الرجل ظن أنه خفى على النبي ﷺ كونها هديا فلذلك قال إنها بدنة، والحق أنه لم يخف ذلك على النبي ﷺ لكونها كانت مقلدة، ولهذا قال له لما زاد فى مراجعته «ويلك» (قال: اركبها ويلك) ووقع فى رواية أحمد (ج ٢: ص ٢٥٤) وابن ماجه «اركبها ويحك» قال الهروى: ويل كلمة تقال لمن وقع فى هلكة يستحقها، وويح لمن وقع فى هلكة لا يستحقها، وكان الأصمعى يقول:

فى الثانية أو الثالثة.

«ويل» كلمة عـذاب و«ويح» كلمة رحمة. وقال سيبويه: «ويح» زجـر لمن أشرف على هلكة. وفى الحديث «ويل واد فى جهنم» وكل ذلك أصل معنى الكلمة، ولكن الظاهر المتبادر أنه ﷺ قالها له زجرا وتأديبا لأجل مراجعته له مع عدم خفاء الحال عليه. قال القرطبي: قالها له تأديبا لأجل مراجعته له مع عدم خفاء الحال عليه. وبهذا جزم ابن عبدالبر وابن العربي وبالغ حتى قال: الويل لمن راجع فى ذلك بعد هذا. قال: ولو لا أنه ﷺ اشترط على ربه ما اشترط لهلك ذلك الرجل لا محالة. قال القرطبي: ويحتمل أن يكون فهم عنه أنه يترك ركوبها على عادة الجاهلية فى السائبة وغيرها فزجره عن ذلك، فعلى الحالتين هى إنشاء، ورجحه عياض وغيره، قالوا والأمـر هنا وإن قلنا أنه للإرشاد لكنه استحق الذم بتوقفه على امتثال الأمر، والذى يظهر أنه ما ترك الامتثال عنادا، ويحتمل أن يكون ظن أنه يلزمه غرم بركوبها أو إثم، وأن الإذن الصادر له بركوبها إنما هو للشفقة عليه فتوقف، فلما أغلظ له بادر إلى الامتثال، وقيل لأنه كان أشرف على هلكة من الجهد وويل كلمة تقـال لمن وقع فى هلكة فالمعنى: أشرفت على الهلكة فاركب، فعلى هذا هى إخبار، وقيل هى كلمة تدعم بها العرب كلامها ولا تقصد معناها تجرى على لسانهم فى المخاطبة من غير قصد لمدلولها كما قيل فى قوله عليه الصلاة والسلام تربت يداك، عقرى حلقى، أفلح وأبيه، وكما تقول العرب: لا أم له، لا أب له، قاتله الله، ما أشجعه، وأشباه ذلك. ويقويه ما وقع بدله «ويحك» عند أحمد فإذا لا يكون إنشاء ولا إخبارا (فى الثانية) أى فى المرة الثانية (أو الثالثة) أى أو قال ذلك فى المرة الثالثة، وهذا شك من الراوى. قال القارى: فى الثانية أو الثالثة أى فى إحدى المـرتين متعلق بـ«قال» وفى رواية همام عن أبى هـريرة عند مسلم «قال له رسول الله ﷺ: ويلك اركبها، فقال: بدنة يا رسول الله، قال: ويلك اركبها، ويلك اركبها، قال الولى العراقى: فإن قلت: فى هذه الرواية أنه عليه الصلاة والسلام بدأه بقوله: ويلك، ثم قاله له فى المرة الثانية والثالثة، وفى الرواية الأولى أنه قال له ذلك فى الثانية أو الثالثة فكيف الجمع بينهما؟ قلت: يحتمل أنه قال له ذلك فى الأولى لأمر دنيوى وهو ما حصل له من الجهـد والمشقة بالمشى فكان محتاجا إلى الركـوب، وقال له ذلك فى الثانيـة أو الثالثة لأمر دينى وهو مـراجعته للنبى ﷺ وتأخر امتثاله أمره ـ انتهى. والحديث يدل على جواز ركوب الهدى سواء كان واجبا أو متطوعا به لكونه ﷺ لم يفصل فى قوله ولا استفصل صاحب الهدى عن ذلك وترك الاستفصال ينزل منزلة العموم فى الأقوال فدل على أن الحكم لا يختلف بذلك، وأصرح من هذا ما أخرجه أحمد (ج ١: ص ١٢١) من حديث على أنه سئل يركب الرجل هديه؟ فقال: لا بأس به قد كان النبى ﷺ يمر بالرجال يمشون فيأمرهم يركبون هديه أى هدى النبى ﷺ. قال: ولا تبعون شيئا أفضل من سنة نبيكم ﷺ. قال الحافظ: إسناده صالح ـ انتهى. وقد اختلفوا فى ركـوب الهدى على أقوال يأتى بيانها فى شرح حديث جابر، وفى الحديث تكرير العالم للفتوى والنـدب إلى المبادرة إلى امتثال الأمر وزجر من لم يبادر إلى ذلك وتوبيخه وجواز

متفق عليه.

٢٦٥٨ – (٨) وعن أبي الزبير، قال: سمعت جابر بن عبد الله سئل عن ركوب الهدى، فقال: سمعت النبي ﷺ يقول: اركبها بالمعروف إذا ألجئت إليها حتى تجد ظهرا.

مسايرة الكبار في السفر، وأن الكبير إذا رأى مصلحة للصغير لا يأنف عن إرشاده إليها، واستنبط البخاري من هذا الحديث جواز انتفاع الواقف بوقفه حيث بوب على هذا الحديث «باب هل ينتفع الواقف بوقفه؟» قال: وقد اشترط عمر لا جناح على من وليه أن يأكل، وقد يلي الواقف وغيره. قال: وكذلك من جعل بدنة أو شيئا لله فله أن ينتفع بها كما ينتفع غيره وإن لم يشترط ـ انتهى. فهذا كما ترى أشار إلى إلحاق الوقف في ذلك بالهدى. قال الحافظ: وهو موافق للجمهور في الأوقاف العامة، أما الخاصة فالوقف على النفس لا يصح عند الشافعية ومن وافقهم (متفق عليه) أخرجه البخاري في الحج وفي الوصايا وفي الأدب، ومسلم في الحج وأخرجه أيضا أحمد (ج ٢: ص ٢٤٥، ٢٥٤، ٢٧٨) ومالك وأبو داود والنسائي وابن ماجه والبيهقي وابن أبي شيبة وأبو الشيخ ابن حبان في الأضاحي وابن الجارود في المنتقى، وفي الباب عن أنس أخرجه أحمد والشيخان والنسائي والترمذي وابن ماجه والبيهقي والدارمي، وأبو الشيخ ابن حبان في الضحايا.

٢٦٥٨ – قوله (وعن أبي الزبير) اسمه محمد بن مسلم بن تدرس الأسدي مولاهم المكي. روى عن العبادلة الأربعة وجابر وأبي الطفيل وسعيد بن جبير وعكرمة وغيرهم، وروى عنه عطاء وهو من شيوخه والزهري وابن جريج ومالك والأعمش وهشام بن عروة وأبو عوانة وخلق كثير، وهو من رجال الستة. قال الحافظ في التقريب: صدوق إلا أنه يدلس، من الرابعة، مات سنة ست وعشرين ومائة (اركبها بالمعروف) أي بوجه لا يلحقها ضرر (إذا ألجئت إليها) أي إذا اضطررت إلى ركوبها (حتى تجد ظهرا) أي مركوبا آخر. والحديث يدل على جواز ركوب الهدى عند الضرورة وقد اختلفوا في هذا على أقوال، **الأول**: الجواز مطلقا، وهذا هو الذي جزم به الرافعي والنووي في مناسكه، وفي الروضة في كتاب الضحايا، وحكاه في شرح المهذب عن الماوردي والقفال وحكاه ابن المنذر عن عروة بن الزبير وأحمد وإسحاق وكذا حكاه النووي في شرحي مسلم والمهذب عنهم وعن مالك في رواية وعن أهل الظاهر، وحكاه الخطابي في المعالم عن أحمد وإسحاق وصرح عنهما بأنهما لم يشترطا منه حاجة إليها، ورواه ابن نافع عن مالك كما في الزرقاني. **الثاني** الجواز بشرط الاحتياج لذلك لا مطلقا فلا يركبها من غير حاجة نقله النووي في شرح المهذب عن أبي حامد والبندنيجي وغيرهما. وقال الروياني: تجويزه بغير حاجة يخالف النص وهو الذي نقله الترمذي عن الشافعي وأحمد وإسحاق حيث قال: وقد رخص قوم من أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم في ركوب البدنة إذا احتاج إلى ظهرها وهو

....

قول الشافعي وأحمد وإسحاق، وقال النووي في شرح مسلم : مذهب الشافعي أنه يركبها إذا احتاج ولا يركبها من غير حاجة، وبهذا قال ابن المنذر وجماعة وهو رواية عن مالك ـ انتهى. وبه جزم في الروض المربع من فروع الحنابلة حيث قال : ويركب لحاجة فقط بلا ضرر، وقال في المغني : وله ركوبه عند الحاجة على وجه لايضر به. قال أحمد : لا يركبه إلا عند الضرورة وهو قول الشافعي وابن المنذر وأصحاب الرأي. الثالث : الجواز بشرط الاضطرار لذلك فلا تركب إلا عند شدة الحاجة والاضطرار إليه، وهو المنقول عن جماعة من التابعين كالشعبي والحسن البصري وعطاء ابن أبي رباح. قال الولي العراقي : وهو الذي يقتضيه نص الشافعي فإنه قال : يركب الهدى إذا اضطر إليه. وإن كان النووي استشهد به للتجويز بشرط الحاجة، فقد علم أن الضرورة أشد من الحاجة. وكذا نقله ابن المنذر والخطابي عن الشافعي فقالا : وقال الشافعي يركبها إذا اضطر ركوبا غير فادح ولا يركبها إلا من ضرورة. ورواه البيهقي عن عروة ابن الزبير وهو قول أبي حنيفة وأصحابه فلذلك قيده صاحب الهداية من الحنفية بالاضطرار إلى ذلك. وهو قول الثوري إذ قال : لا يركب إلا إذا اضطر، وبه جزم الدردير والدسوقي إذ قيداه بالاضطرار لجواز ابتداء الركوب لا الدوام. قال الحافظ : وقال ابن العربي عن مالك : يركب للضرورة فإذا استراح نزل، ومقتضى من قيده بالضرورة أن من انتهت ضرورته لا يعود إلى ركوبها إلا من ضرورة أخرى. والدليل على اعتبار هذه القيود الثلاثة وهي الاضطرار والركوب بالمعروف وانتهاء الركوب لانتهاء الضرورة ما رواه مسلم من حديث جابر مرفوعا بلفظ «اركبها بالمعروف إذا ألجئت إليها حتى تجد ظهرا» فإن مفهومه أنه إذا وجد غيرها تركها. وروى سعيد بن منصور من طريق إبراهيم النخعي قال : يركبها إذا أعيى قدر مايستريح على ظهرها. الرابع : الجواز مع الكراهة من غير حاجة، نسبه ابن عبد البر إلى الشافعي ومالك. الخامس : المنع مطلقا، نقله ابن العربي عن أبي حنيفة وشنع عليه، ورده الحافظ والعيني فإن مذهبه الإباحة عند الاضطرار كما تقدم. السادس : وجوب ذلك مطلقا حكاه ابن عبد البر والقاضي عياض عن بعض أهل الظاهر تمسكا بظاهر الأمر ولمخالفة ما كانوا عليه في الجاهلية من إكرام البحيرة والسائبة والوصيلة والحامي وإهمالها بلا ركوب. ورده ابن عبد البر بأن الذين ساقوا الهدى في عهد النبي ﷺ كانوا كثيرا ولم يأمر أحدا منهم بذلك ـ انتهى. وتعقبه الحافظ فقال : وفيه نظر لما تقدم من حديث علي عند أحمد. وله شاهد مرسل عند سعيد بن منصور بإسناد صحيح رواه أبو داود في المراسيل عن عطاء كان النبي ﷺ يأمر بالبدنة إذا احتاج إليها سيدها أن يحمل عليها ويركبها غير منهكها. قال الحافظ : ولا يمتنع القول بوجوبه إذا تعين طريقا إلى إنقاذ مهجة إنسان من الهلاك ـ انتهى. قال الولي العراقي : من قال بالجواز مطلقا تمسك بظاهر حديث أبي هريرة، فإنه عليه الصلاة والسلام أمر بذلك، والأمر هنا للإباحة، ولم يقيد ذلك بشئ (واستدلوا أيضا بقوله تعالى ﴿لكم فيها منافع إلى أجل مسمى ـ ٢٢ : ٣٣﴾ على أحد

....

التفسيرين ، ولا تنتهض به الحجة لأنه محمول على كونه تدعوه للحاجة أو الضرورة إلى ذلك بدليل حديث جابر فهو أخص فى محل النزاع) قال العراقى: ومن قيد الجواز بالحاجة أو الضرورة قال: هذه واقعة محتملة وقد دلت رواية أخرى على أن هذا الرجل كان محتاجا للركوب أو مضطرا له، روى النسائى عن أنس أن النبى ﷺ رأى رجلا يسوق بدنة وقد جهده المشى قال اركبها - الحديث. ثم ذكر العراقى حديث جابر الذى نحن فى شرحه ثم قال: ومن منع مطلقا فهذا الحديث حجة عليه ، ولعله لم يبلغه ، ومن أوجب فإنه حمل الأمر على الوجوب ، ووجهه أيضا مخالفة ما كانت الجاهلية عليه من إهمال السائبة والبحيرة والوصيلة والحام بلا ركوب. ودليل الجمهور أنه ﷺ أهدى ولم يركب هديه ولم يأمر الناس بركوب الهدايا. قلت: القول الراجح عندى هو أنه إن دعته ضرورة لركوب الهدى جاز وإلا فلا وذلك لأن حديث جابر عند مسلم صريح فى أن ركوب الهدى إنما يجوز بالمعروف إذا احتاج إليه واضطر لذلك ، فإن زالت الضرورة بوجود ظهر يركبه غير الهدى ترك ركوب الهدى، فالقيد الذى فى حديث جابر يقيد به حديث أبى هريرة وما فى معناه الخالى عن القيد لوجوب حمل المطلق على المقيد عند جماهير العلماء لا سيما إن اتحد الحكم والسبب كما هنا ، ويفيد المعنى منع الركوب مطلقا فإنه جعلها كلها لله تعالى فلا ينبغى أن يصرف منها شيئا لمنفعة نفسه لكن السمع ورد بإطلاقه بشرط الحاجة رخصة فيبقى فيما وراءه على المنع الأصلى الذى هو مقتضى المعنى ، واعلم أن محل جواز ركوب الهدى ما لم يضر به الركوب ، وهذا متفق عليه بينهم ، وعليه يدل قوله ﷺ فى حديث جابر «اركبها بالمعروف» ومتى نقصت بالركوب ضمن النقصان عند الشافعية والحنفية والحنابلة ، ومقتضى نقل ابن عبد البر عن مالك أنه لا يضمن. قال الطحاوى فى اختلاف العلماء قال أصحابنا والشافعى: يركب إذا احتاج ، فإن نقصه ذلك ضمن. وقال مالك: لا يركب إلا عند الحاجة ، فإن ركب لم يغرم ، وصرح فى الهداية وغيرها من فروع الحنفية بأنه لو ركبها فانتقص بركوبه فعليه ضمان ما نقص. وقال ابن قدامة فى الشرح الكبير: وله ركوبها عند الحاجة ما لم يضر بها. قال أحمد: لا يركبها إلا عند الضرورة ، وهو قول الشافعى وابن المنذر وأصحاب الرأى لأن النبى ﷺ قال: اركبها بالمعروف إذا ألجئت إليها حتى تجد ظهرا ، ولأنه تعلق بها حق المساكين فلم يجز ركوبها من غير ضرورة كملكهم ، وإنما جوزناه عند الضرورة للحديث ، فإن نقصها الركوب ضمن النقص لأنه تعلق بها حق غيره ، وفى الركوب مع عدم الحاجة روايتان إحداهما لا يجوز لما ذكرنا والثانية يجوز لحديث أبى هريرة وأنس - انتهى. واختلف المجيزون فى أن جواز الركوب المقيد بالحاجة أو الضرورة هل ينتهى بانتهاء الحاجة أو يمتد إلى ما بعد ذلك ، وهما قولان لمالك ، فقال الجمهور يتقيد بذلك وينتهى بانتهاء الحاجة كما تقدم فى بيان القول الثالث ما قال الحافظ من أن مقتضى من قيده بالضرورة أن من انتهت ضرورته لا يعود إلى ركوبها إلا من ضرورة أخرى. وقال عياض: قوله ﷺ «إذا ألجئت إليها حتى تجد ظهرا» فيه حجة لأحد قولى

رواه مسلم .

٢٦٥٩ — (٩) وعن ابن عباس ، قال : بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم ستة عشر بدنة

مالك أنه إذا ركب واستراح ينزل ، قال إسماعيل : وهذا الذى يدل عليه المذهب . وقال ابن القاسم : لا يلزمه النزول لأنه أبيح له الركوب فجاز له الاستصحاب. وقال الأبي: قوله حتى يجد ظهرا يرد قول ابن القاسم لأنه إذا زال العذر صار دوام ركوبه كابتدائه لا لعذر - انتهى. لكن مختار الدردير هو قول ابن القاسم حيث قال: فإن ركب حينئذ أى حين كان مضطرا فلا يلزم النزول بعد الراحة وإنما يندب فقط. قال الدسوقى: فإن نزل بعد الراحة فلا يركبها ثانيا إلا إذا اضطر كالأول . واختلفوا أيضا هل يحمل عليها متاعه فمنعه مالك وأجازه الجمهور قياسا للحمل على الركوب ، ورواه ابن أبي شيبة عن عطاء وطاوس ، وهل يحمل عليها غيره ؟ أجازه الجمهور أيضا على التفصيل المتقدم من جوازه مطلقا أو بقيد الحاجة أو الضرورة . قال الولى العراقى : قال أصحابنا : كما يجوز له الركوب بنفسه يجوز له إقامة غيره فى ذلك مقام نفسه بالعارية فله أن يعيرها لركوب غيره ، وحكى ابن المنذر عن الشافعى أنه قال : له أن يحمل المعيى والمضطر على هديه ومنعوا إجارتها لأنها بيع للنافع ، ونقل القاضى عياض الاجماع على أنه لا يؤجرها ، وأما لبنها فقال الطحاوى : قال أصحابنا والشافعى : إن احتلب منها شيئا تصدق به فإن أكله تصدق بثمنه ، وقال مالك : لا يشرب من لبنه فإن شرب لم يغرم - انتهى قال الشنقيطى : والظاهر أن شرب ما فضل من لبنها عن ولدها لا بأس به لأنه لا ضرر فيه عليها ولا على ولدها ، وقال ابن قدامة فى المغنى : وللمهدى شرب لبن الهدى لأن بقاءه فى الضرع يضر به ، فإذا كان ذا ولد لم يشرب إلا ما فضل عن ولده لما رواه سعيد بن منصور والأثرم عن على أنه أتاه رجل ببقرة قد أولدها فقال له : لا تشرب من لبنها إلا ما فضل عن ولدها ، فإذا كان يوم الأضحى ضحيت بها وولدها عن سبعة . قال ابن قدامة : فإن شرب ما يضر بالأم أو ما لا يفضل عن الولد ضمنه لأنه تعدى بأخذه - انتهى (رواه مسلم) وأخرجه أيضا أحمد وأبو داود والنسائى والبيهقى وابن الجارود .

٢٦٥٩ — قوله (بعث رسول الله ﷺ ستة عشر بدنة) كذا وقع فى جميع نسخ المشكاة ، وفى صحيح مسلم «ست عشرة» وهكذا فى جامع الأصول ونسخ المصابيح . قال الطيبى : كلاهما صحيح ، لأن البدنة تطلق على الذكر والأنثى - انتهى . واختلفت الروايات فى مقدار البدن التى بعث بها رسول الله ﷺ ، ففى هذه الرواية أنها ست عشرة بدنة ، وفى أخرى عند مسلم أيضا أنها ثمانى عشرة ، ويمكن الجمع بتعدد القصة أو يصار إلى ترجيح الرواية المشتملة على الزيادة إن كانت القصة واحدة، قاله الشوكانى . وقال النووى : يجوز أنهما قضيتان ، ويجوز أن تكون قضية واحدة والمراد ثمان عشرة . وليست فى قوله «ست عشرة» نفى الزيادة لأنه مفهوم عدد ولا عمل عليه ، والله أعلم - انتهى . وأسند الواقدى

مع رجل، وأمره فيها، فقال: يا رسول الله! كيف أصنع بما أبدع على منها؟ قال: انحرها، ثم اصبغ نعليها فى دمها، ثم اجعلها على صفحتها، ولا تأكل منها أنت ولا أحد من أهل رفقتك.

فى أول غزوة الحديبية القصة بطولها، وفيها أنه عليه الصلاة والسلام استعمل على هديه ناجية بن جندب الأسلمى وأمره أن يتقدمه بها، وقال: كان سبعين بدنة. قال القارى: نقل الواقدى مخالف لرواية مسلم اللهم إلا أن يقال العدد المذكور فى رواية مسلم مختص بخدمة ناجية له، والباقى لغيره من رفقائه كما يدل عليه قوله: وأمره فيها (مع رجل) أى ناجية الأسلمى قاله القارى (وأمره) بتشديد الميم أى جعله أميرا (فيها) أى لينحرها بمكة (فقال يا رسول الله) وفى مسلم «قال: مضى ثم رجع فقال: يا رسول الله» (كيف أصنع بما أبدع) بضم الهمزة وإسكان الباء وكسر الدال وفتح العين بصيغة المبنى للمفعول (على) أى بما حبس على من الكلال (منها) أى من تلك البدن، يقال أبدعت الراحلة إذا كلت وأعيت حتى وقفت من الإعياء، وأبدع بالرجل على بناء المجهول إذا انقطعت راحلته به لكلال، ولذا لم يقل أبدع بى لأنه لم يكن هو راكبا لأنها كانت بدنة يسوقها بل قال أبدع على لتضمين معنى الحبس كما ذكرنا (ثم اصبغ) بضم الموحدة ويجوز فتحها وكسرها (نعليها) وفى حديث ابن عباس عن ذويب أبى قبيصة عند مسلم أيضا «نعلها» بالإفراد، أى التى قلدتها فى عنقها (فى دمها) ليعلم أنه هدى عطب فينبغى أن يأكله من يجوز له أكله، وحكى عن مالك أنه قال أمره بذلك ليعلم أنه هدى فلا يستباح إلا على الوجه الذى ينبغى (ثم اجعلها على صفحتها) قال القارى: أى كل واحدة من النعلين على صفحة من صفحتى سنامها - انتهى. وقوله «ثم اجعلها» كذا فى جميع نسخ المشكاة، وفى صحيح مسلم «ثم اجعله» وهكذا فى جامع الأصول، وفى المصابيح «ثم اجعلها» أى بضمير التثنية، وفى حديث ذويب «ثم اضرب به صفحتها» (ولا تأكل منها أنت) للتأكيد (ولا أحد) أى ولا يأكل أحد (من أهل رفقتك) بضم الراء وسكون الفاء، وفى القاموس: الرفقة مثلثة، وقال الشوكانى: الرفقة بضم الراء وكسرها لغتان مشهورتان، أى رفقاؤك فأهل زائد، وقال البوصيرى: بضم الراء وكسرها وسكون الفاء: جماعة ترافقهم فى سفرك والأهل مقحم. قال الطيبى: سواء كان فقيرا أو غنيا، وإنما منعوا ذلك قطعا لأطماعهم لئلا ينحرها أحد ويتعلل بالعطب - انتهى. قال النووى: وفى المراد بالرفقة وجهان لأصحابنا، أحدهما أنهم الذين يخالطون المهدى فى الأكل وغيره دون باقى القافلة. والثانى وهو الأصح الذى يقتضيه ظاهر نص الشافعى وكلام جمهور أصحابنا أن المراد بالرفقة جميع القافلة، لأن السبب الذى منعت به الرفقة هو خوف تعطيبهم إياه، وهذا موجود فى جميع القافلة. فإن قيل: إذا لم تجوزوا لأهل القافلة أكله وقلتم بتركه فى البرية كان طعمة للسباع، وهذا إضاعة مال. قلنا: ليس فيه إضاعة مال بل العادة الغالبة أن سكان البوادى وغيرهم يتتبعون منازل الحجيج لالتقاط ساقطة ونحو ذلك، وقد تأتى قافلة فى أثر قافلة، والله أعلم - انتهى. والحديث يدل على أن من بعث معه هدى إلى الحرم فعطب فى الطريق

....

قبل بلوغ محله أنه ينحره ثم يصبغ نعليه فى دمه ويضرب بالنعل المصبوغ بالدم صفحة سنامها ليعلم من مر بها أنها هدى ويخلى بينها وبين الناس ولا يأكل منها هو ولا أحد من أهل رفقته. والظاهر أن علة منعه ومنع رفقته هو سد الذريعة لئلا يتوسل هو أو بعض رفقته إلى نحره بدعوى أنه عطب أو بالتسبب له فى ذلك للطمع فى أكل لحمه لأنه صار للفقراء وهم يعدون أنفسهم من الفقراء، والظاهر عدم الفرق بين هدى التطوع والفرض لكن خصص ذلك بهدى التطوع لأن الهدى الذى بعثه النبي ﷺ كان هدى تطوع، والظاهر أنه لا يجوز الأكل منه للأغنياء بل للفقراء. واختلف الفقهاء فى حكم هدى التطوع إذا عطب قبل محله. قال الشنقيطي: أما هدى التطوع فالظاهر أنه إن عطب فى الطريق ألقيت قلائده فى دمه وخلى بينه وبين الناس وإن كان له سائق مرسل معه لم يأكل منه هو ولا أحد من رفقته، وليس لصاحبه الأكل منه عند مالك وأصحابه وهو ظاهر مذهب أحمد وليس عليه بدله لأنه لم يتعلق بذمته. **قلت**: مذهب مالك على ما يدل عليه فروع المالكية وكلام ابن قدامة أنه يجوز أكله للرفقاء مطلقا سواء كانوا أغنياء أو فقراء فضلا عن غير الرفقة ولا يجوز لصاحبه ولو فقيرا ولا لرسوله، ولا يجوز له الأمر لأحد أن يأكل ولا أن يفرقه على الناس بل يخلى بينه وبينهم، وارجع للتفصيل إلى المغنى (ج ٣: ص ٥٣٧، ٥٣٨) وحملت المالكية حديث ابن عباس على سد الذريعة كما جزم به المازرى والقرطبي والزرقانى والأبى. قال الشنقيطي: وأما مذهب الشافعي وأصحابه فهو أن هدى التطوع باق على ملك صاحبه فله ذبحه وأكله وبيعه وسائر التصرفات فيه ولو قلده، لأنه لم يوجد منه إلا نية ذبحه والنية لا تزيل ملكه عنه حتى يذبحه بمحله، فلو عطب فى الطريق فلمهديه أن يفعل به ما شاء من بيع وأكل وإطعام لأنه لم يزل فى ملكه ولا شئ عليه فى شئ من ذلك. **قلت**: وهكذا ذكر مذهب الشافعي النووى فى شرح مسلم وفى مناسكه والطيبي والقسطلانى، وحمل الطيبي حديث ابن عباس على الهدى الواجب حيث حكى القارى عنه فى شرح حديث ابن عباس تحت قوله «ولا تأكل أنت ولا أحد من أهل رفقتك» أنه قال: سواء كان فقيرا أو غنيا هذا إذا أوجبه على نفسه، وأما إذا كان تطوعا فله أن ينحره ويأكل منه، فإن مجرد التقليد لا يخرجه عن ملكه ـ انتهى. قال الشنقيطي: وأما مذهب أبي حنيفة فى هدى التطوع إذا عطب فى الطريق قبل بلوغ محله فهو أنه لا يجوز لمهديه الأكل منه ولا لغنى من الأغنياء، وإنما يأكله الفقراء. **قلت**: حاصل مذهب الحنفية أكله للفقراء سواء كانوا رفقة أم لا، ولا يجوز للأغنياء مطلقا. قال الزيلعى فى التبيين: حديث ابن عباس محمول على أنه ورفقته كانوا أغنياء. قال الشنقيطي: ووجه قول من قال: إن هدى التطوع إذا عطب فى الطريق لا يجوز لمهديه أن يأكل منه، هو أن الإذن له فى الأكل جاء النص به بعد بلوغه محله، أما قبل بلوغه محله فلم يأت الإذن بأكله، ووجه خصوص الفقراء به لأنه حينئذ يصير صدقة لأن كونه صدقة خير من أن يترك للسباع تأكله، هكذا قالوا، والعلم عند الله تعالى ـ انتهى. وأما حكم الهدى الواجب إذا عطب قبل محله فقال

....

الخرقى : من ساق هديا واجبا فعطب دون محله صنع به ما شاء وعليه مكانه ، قال ابن قدامة (ج ٣ : ص ٥٣٤) الواجب من الهدى قسمان : أحدهما وجب بالنذر فى ذمته ، والثانى وجب بغيره ، كدم التمتع والقران والدماء الواجبة بترك واجب أو فعل محظور ، وجميع ذلك ضربان ، أحدهما أن يسوقه ينوى به الواجب الذى عليه من غير أن يعينه بالقول ، فهذا لا يزول ملكه عنه إلا بذبحه ودفعه إلى أهله ، وله التصرف فيه بما شاء من بيع وهبة وأكل وغير ذلك ، وإن عطب تلف من ماله ، وإن تعيب لم يجزئه ذبحه ، وعليه الهدى الذى كان واجبا ، الضرب الثانى أن يعين الواجب عليه بالقول فيقول : هذا الواجب على ، فإنه يتعين الوجوب فيه من غير أن تبرأ الذمة منه ، فإن عطب أو سرق أو ضل أو نحو ذلك لم يجزه وعاد الوجوب إلى ذمته وهذا كله لا نعلم فيه مخالفا ، وروى عن أحمد أنه يذبح المعيب وما فى ذمته جميعا ، ولا يرجع المعين إلى ملكه. ثم قال الخرقى : وإن ساقه تطوعا نحره موضعه وخلى بينه وبين المساكين ولم يأكل منه هو ولا أحد من أهل رفقته ولا بدل عليه ، قال ابن قدامة (ج ٣ : ص ٥٣٧) : من تطوع بهدى غير واجب لم يخل من حالين : أحدهما أن ينوى به هديا ولا يوجب بلسانه ولا بإشعاره وتقليده ، فهذا لا يلزمه إمضاؤه وله أولاده ونماؤه والرجوع فيه متى شاء ما لم يذبحه لأنه نوى الصدقة بشئ من ماله فأشبه ما لو نوى الصدقة بدرهم. الثانى أن يوجب بلسانه فيقول هذا هدى أو يقلده أو يشعره ينوى بذلك إهداءه فيصير واجبا معينا يتعلق الوجوب بعينه دون ذمة صاحبه ويصير فى يدى صاحبه كالوديعة يلزمه حفظه وإيصاله إلى محله ، فإن تلف بغير تفريط منه أو سرق أو ضل لم يلزمه شئ لأنه لم يجب فى الذمة ، إنما تعلق الحق بالعين فسقط بتلفها كالوديعة ، وقد روى الدارقطنى بإسناده عن ابن عمر قال سمعت رسول الله ﷺ يقول : من أهدى تطوعا ثم ضلت فليس عليه البدل إلا أن يشاء ، فإن كان نذرا فعليه البدل ، فأما إن أتلفه أو تلف بتفريطه فعليه ضمانه ، لأنه أتلف واجبا لغيره فضمنه كالوديعة ، وإن خاف عطبه أو عجز عن المشى وصحبة الرفاق نحره موضعه وخلى بينه وبين المساكين ولم يبح له أكل شئ منه ، ولا لأحد من صحابته ، وإن كانوا فقراء ويستحب له أن يضع نعل الهدى المقلد فى عنقه فى دمه ثم يضرب به صفحته ليعرفه الفقراء فيعلموا أنه هدى وليس بميتة فيأخذوه - انتهى . وقال عياض : أما ما عطب من الهدى الواجب قبل النحر فقال مالك والجمهور : يأكل منه صاحبه والأغنياء لأن صاحبه يضمنه لأنه تعلق بذمته ، واختلف هل له بيعه فمنعه مالك وأجازه الجمهور - انتهى . وهكذا ذكر ابن رشد ، والأبى فى الإكمال ، وأما مذهب الشافعية فقال النووى فى شرح مسلم : إن كان هديا منذورا لزمه ذبحه ، فإن تركه حتى هلك لزمه ضمانه كما لو فرط فى حفظ الوديعة حتى تلفت ، فإذا ذبحه غمس نعله التى قلده إياها فى دمه ليعلم من مر به أنه هدى فيأكله ولا يجوز للمهدى ولا لسائق هذا الهدى الأكل منه ، ولا يجوز للأغنياء الأكل منه مطلقا ، لأن الهدى مستحق للمساكين فلا يجوز لغيرهم ويجوز للفقراء من غير أهل هذه الرفقة ولا يجوز لفقراء الرفقة - انتهى . وهذا خلاف ما ذكره الشافعى فى الأم

....

حيث قال (ج ٢ : ص ١٨٣) : إذا عطب الهدى الواجب دون الحرم صنع به صاحبه ما شاء من بيع وهبة وإمساك وعليه بدله بكل حال ، لأنه قد خرج من أن يكون هديا حين عطب قبل أن يبلغ محله - انتهى. وحاصل مذهب الحنفية على ما فى مناسكهم كالغنية وشرح اللباب وغيرهما أنه إن عطب الهدى الواجب قبل وصوله إلى محله فعليه أن يقيم غيره بدله وصنع بالأول ما شاء من بيع وغيره ، وقال الشنقيطى (ج ٥ : ص ٥٨٣) : اعلم أن الهدى إما واجب وإما تطوع ، والواجب إما بالنذر أو بغيره ، والواجب بالنذر إما معين أو غير معين ، فالظاهر الذى لا ينبغى العدول عنه: أن الهدى الواجب بغير النذر كهدى التمتع والقران والدماء الواجبة بترك واجب أو فعل محظور ، والواجب بالنذر فى ذمته كأن يقول «لله على نذر أن أهدى هديا» أن لجميع ذلك حالين: الأولى أن يكون ساق ما ذكر من الهدى ينوى به الهدى الواجب عليه من غير أن يعينه بالقول كأن يقول : هذا الهدى سقته أريد به أداء الهدى الواجب على. والحالة الثانية هى أن يسوقه ينوى به الهدى المذكور مع تعيينه بالقول ، فإن نواه ولم يعينه بالقول فالظاهر أنه لا يزال فى ضمانه ولا يزول ملكه عنه إلا بذبحه ودفعه إلى مستحقيه ، ولذا إن عطب فى الطريق فله التصرف فيه بما شاء من أكل وبيع ، لأنه لم يزل فى ملكه ، وهو مطالب بأداء الهدى الواجب عليه بشئ آخر غير الذى عطب ، لأنه عطب فى ضمانه ، فهو بمنزلة من عليه دين فحمله إلى مستحقه يقصد دفعه إليه ، فتلف قبل أن يوصله إليه ، فعليه قضاء الدين بغير التالف لأنه تلف فى ذمته ، وإن تعيب الهدى المذكور قبل بلوغه محله ، فعليه بدله سليما ويفعل بالذى تعيب ما شاء لأنه لم يزل فى ملكه وضمانه ، والذى يظهر أن له التصرف فيه ، ولو لم يعطب ولم يتعيب لأن مجرد نية إهدائه عن الهدى الواجب لا ينقل ملكه عنه ، والهدى المذكور لازم له فى ذمته حتى يوصله إلى مستحقه ، والظاهر أن له نماؤه. وأما الحالة الثانية وهى ما إذا نواه وعينه بالقول كأن يقول : هذا هو الهدى الواجب على. والظاهر أن الإشعار والتقليد كذلك ، فالظاهر أنه يتعين الوجوب فيه من غير أن تبرأ الذمة فليس له التصرف فيه ما دام سليما ، وإن عطب أو سرق أو ضل أو نحو ذلك لم يجزه وعاد الوجوب إلى ذمته فيجب عليه هدى آخر ، لأن الذمة لا تبرأ بمجرد التعيين بالنية والقول أو التقليد والإشعار ، والظاهر أنه إن عطب فعل به ما شاء ، لأن الهدى لازم فى ذمته وهذا الذى عطب صار كأنه شئ من ماله لا حق فيه لفقراء الحرم ، لأن حقهم باق فى الذمة فله بيعه وأكله وكل ما شاء ، وعلى هذا جمهور أهل العلم ، وعن مالك يأكل ويطعم من شاء من الأغنياء والفقراء ، ولا يبيع منه شيئا ، وإن بلغ الهدى محله فذبحه وسرق فلا شئ عليه عند أحمد. قال فى المغنى (ج ٣ : ص ٥٣٥) : وبهذا قال الثورى وابن القاسم صاحب مالك ، وأصحاب الرأى ، وقال الشافعى : عليه الإعادة لأنه لم يوصل الحق إلى مستحقه ، فأشبه ما لو لم يذبحه ، ولنا أنه أدى الواجب عليه فبرئ منه كما لو فرقه ، ودليل أنه أدى الواجب أنه لم يبق إلا التفرقة وليست واجبة بدليل أنه لو خلى بينه وبين الفقراء أجزأه ، ولذلك لما نحر النبي ﷺ

....

البدنات قال: من شاء اقتطع - انتهى. قال الشنقيطي: وأظهر القولين عندي أنه لا تبرأ ذمته بذبحه حتى يوصله إلى المستحقين، لأن المستحقين إن لم ينتفعوا به، لا فرق عندهم بين ذبحه وبين بقائه حيا، ولأن الله تعالى يقول: ﴿وأطعموا البائس الفقير - ٢٢ : ٢٨﴾ ويقول: ﴿وأطعموا القانع والمعتر - ٢٢ : ٣٦﴾ والآيتان تدلان على لزوم التفرقة والتخلية بينه وبين الفقراء يقتسمونه تفرقة ضمنية، لأن الإذن لهم في ذلك وهو متيسر لهم كإعطائهم إياه بالفعل، والعلم عند الله تعالى. وقول من قال إن الهدى المذكور إن تعيب في الطريق فعليه نحره، ونحر هدى آخر غير معيب لا يظهر كل الظهور، إذ لا موجب لتعدد الواجب عليه وهو لم يجب عليه إلا واحد، وحجة من قال بذلك: أنه لما عينه متقربا به إلى الله لا يحسن انتفاعه به بعد ذلك ولو لم يجزئه، وأما الواجب المعين بالنذر كأن يقول: نذرت لله إهداء هذا الهدى المعين، فالظاهر أنه يتعين بالنذر ولا يكون في ذمته، فإن عطب أو سرق لم يلزمه بدله، لأن حق الفقراء إنما يتعلق بعينه لا بذمة المهدى، والظاهر أنه ليس له الأكل منه، سواء عطب في الطريق أو بلغ محله، وحاصل ما ذكرنا راجع إلى أن ما عطب بالطريق من الهدى إن كان متعلقا بذمته سليما فالظاهر أن له الأكل منه والتصرف فيه، لأنه يلزمه بدله سليما، وقيل: يلزم الذي عطب والسليم معا لفقراء الحرم، وأن ما تعلق الوجوب فيه بعين الهدى كالنذر المعين للساكين ليس له تصرف فيه ولا الأكل منه إذا عطب ولا بعد نحره إن بلغ محله على الأظهر - انتهى. تنبيه: اختلف فيما إذا ضل المعين فذبح غيره ثم وجد الضال. قال الشنقيطي: الأظهر عندي أنه إذا عين هديا بالقول أو التقليد والإشعار ثم ضل ثم نحر هديا آخر مكانه ثم وجد الهدى الأول الذي كان ضالا، أن عليه أن ينحره أيضا، لأنه صار هديا للفقراء فلا ينبغي أن يرده لملكه مع وجوده، وكذلك إن عين بدلا عنه، ثم وجد الضال فإنه ينحرهما جميعا، قال ابن قدامة في المغني (ج ٣ : ص ٥٣٥): وإن ضل المعين فذبح غيره ثم وجده، أو عين غير الضال بدلا عما في الذمة، ثم وجد الضال ذبحهما معا. روى ذلك عن عمر وابنه وابن عباس وفعلته عائشة، وبه قال مالك والشافعي وإسحاق، ويتخرج على قولنا فيما إذا تعيب الهدى فأبدله، فإن له أن يصنع به ما شاء أن يرجع إلى ملك أحدهما، لأنه قد ذبح ما في الذمة فلم يلزمه شئ آخر كما لو عطب المعين، وهذا قول أصحاب الرأى. ووجه الأول ما روى عن عائشة أنها أهدت هديين فأضلتهما فبعث إليها ابن الزبير هديين فنحرتهما، ثم عاد الضالان فنحرتهما، وقالت: هذه سنة الهدى، رواه الدارقطني، وهذا منصرف إلى سنة رسول الله ﷺ، ولأنه تعلق حق الله بهما بإيجابهما أو ذبح أحدهما، وإيجاب الآخر - انتهى كلام ابن قدامة. قال الشنقيطي بعد ذكره: وليس في المسئلة شئ مرفوع، والأحوط ذبح الجميع كما ذكرنا أنه الأظهر والعلم عند الله تعالى، ثم قال الشنقيطي: إن الهدى إن كان معينا بالنذر من الأصل بأن قال: نذرت إهداء هذا الهدى بعينه أو معينا تطوعا إذا رآه صاحبه في حالة يغلب على الظن أنه سيموت فإنه تلزمه ذكاته، وإن فرط فيها حتى مات كان

....

عليه ضمانه ، لأنه كالوديعة عنده ، أما لو مات بغير تفريطه أو ضل أو سرق فليس عليه بدل عنه لأنه لم يتعلق الحق بذمته بل بعين الهدى ، والأظهر عندى إن لزمه بدله بتفريطه أنه يشترى هديا مثله وينحره بالحرم بدلا عن الذى فرط فيه ، وإن قيل بأنه يلزمه التصدق بقيمته على مساكين الحرم فله وجه من النظر ، والله أعلم ، ولا نص فى ذلك ـ انتهى . **وأما** ما يجوز الأكل منه من الهدايا إذا بلغت محلها وما لا يجوز فقد اختلفوا فيه أيضا **فذهب مالك** وأصحابه إلى جواز الأكل من جميع الهدى واجبه وتطوعه إذا بلغ محله إلا ثلاثة أشياء: جزاء الصيد، وفدية الأذى، والنذر الذى هو للمساكين. قال الأبى : أما ما بلغ من الهدى محله فمشهور مذهب مالك أنه لا يأكل من ثلاثة : من الجزاء والفدية ونذر المساكين ، ويأكل مما سوى ذلك ، وبه قال فقهاء الأمصار وجماعة من السلف ـ انتهى . وهكذا حكى الباجى ، وقال الدردير: لما كان الأكل من دماء الحج ينقسم منعا وإباحة باعتبار بلوغ المحل وعدمه أربعة أقسام أشار للأول منها وهو المنع مطلقا بقوله (ولم يؤكل) أى يحرم على رب الهدى أن يأكل (من نذر مساكين عين لهم) باللفظ أو النية بأن قال هذا نذر لله ونوى أن يكون للمساكين (مطلقا) بلغ محله أو لم يبلغ ، ومثل نذر المساكين هدى التطوع إذا نواه للمساكين وكذا الفدية إن لم يجعل هديا فهذه ثلاثة يحرم الأكل منها مطلقا ، وأشار للقسم الثانى بقوله (عكس الجميع) أى جميع الهدايا غير ما ذكر من تطوع أو واجب لنقص بحج أو عمرة من ترك واجب أو فساد أو فوت أو تعدى ميقات أو متعة أو قران أو نذر لم يعين فله الأكل منها مطلقا بلغت محلها أو لا ، وإذا جازله الأكل فى الجميع (فله إطعام الغنى والقريب) وأولى غيرهما ثم استثنى مما يؤكل منه مطلقا ما يؤكل فى حال دون حال ، وتحته قسمان أولهما ثالث الأقسام الأربعة بقوله (إلا) ثلاثة (نذرا لم يعين) مثل لله على هدى للمساكين (والفدية) إذا جعلت هديا (والجزاء) للصيد فلا يأكل من هذه الثلاثة (بعد بلوغ المحل) سالمة ، فأما إن عطبت قبله فيأكل منها لأن عليه بدلها وأشار لرابع الأقسام بقوله (وهدى تطوع) لم يجعله للمساكين بلفظ «ولا نية» ومثله النذر المعين الذى لم يجعل لهم (إن عطب) قبل محله فلا يأكل منه ، وأما إن وصل لمحله سالما فإنه يأكل منه ـ انتهى ، وقال اللخمى: كل هدى واجب فى الذمة عن حج أو عمرة من فساد أو متعة أو قران أو تعدى ميقات أو ترك النزول بعرفة نهارا أو ترك النزول بمزدلفة أو ترك رمى الجمار أو أخر الحلق يجوز الأكل منه قبل بلوغ محله وبعده ، أما جزاء الصيد وفدية الأذى فيؤكل منهما قبل بلوغهما محلهما ولا يؤكل منهما بعده ، وأما النذر المضمون إذا لم يسمه للمساكين فإنه يأكل منه بعد بلوغه محله ، وإن كان منذورا معينا ولم يسمه للمساكين أو قلده أو أشعره من غير نذر أكل منه بعد بلوغه محله ولم يأكل منه قبله ، وإن عين النذر للمساكين أو نوى ذلك حين التقليد والإشعار لم يأكل منه قبل ولا بعد، والحاصل أن النذر المعين للمساكين لا يجوز له الأكل منه مطلقا عند مالك ، وأن النذر المضمون للمساكين حكمه عند المالكية حكم جزاء الصيد وفدية الأذى فيمتنع الأكل منه

....

بعد بلوغه محله ويجوز قبله ، لأنه باق فى الذمة حتى يبلغ محله ، وأما النذر المضمون الذى لم يسم للساكين كقوله : لله على نذر أن أتقرب إليه بنحر هدى . فله عند المالكية الأكل منه قبل بلوغ محله وبعده ، وقد تقدم أن هدى التطوع إن عطب فى الطريق لا يجوز له الأكل منه عند المالكية ، وذهب أحمد فى المشهور عنه إلى أنه لا يؤكل من الهدايا إلا دم التمتع والقران والتطوع ، وبه قالت الحنفية كما سيأتى . قال الحافظ فى الفتح تحت ما روى البخارى عن ابن عمر معلقا أنه قال : لا يؤكل من جزاء الصيد والنذر ويؤكل من سوى ذلك : وهذا القول إحدى الروايتين عن أحمد وهو قول مالك وزاد «إلا فدية الأذى» والرواية الأخرى عن أحمد «لا يؤكل إلا من هدى التطوع والتمتع والقران» وهو قول الحنفية بناء على أصلهم أن دم التمتع والقران دم نسك لا دم جبران - انتهى . وقال الخرقى : ولا يأكل من كل واجب إلا من هدى التمتع ، قال ابن قدامة (ج ٣ : ص ٥٤١) : المذهب أنه يأكل من هدى التمتع والقران دون ما سواهما نص عليه أحمد ، ولعل الخرقى ترك ذكر القران لأنه متعة أو اكتفى بذكر المتعة لأنهما سواء فى المعنى ، فإن سببهما غير محظور فأشبها هدى التطوع ، وهذا قول أصحاب الرأى وعن أحمد أنه لا يأكل من المنذور وجزاء الصيد ويأكل مما سواهما ، وهو قول ابن عمر وعطاء والحسن وإسحاق ، لأن جزاء الصيد بدل والنذر جعله الله تعالى بخلاف غيرهما . وقال ابن أبى موسى : لا يأكل أيضا من الكفارة ويأكل مما سوى هذه الثلاثة ، ونحوه مذهب مالك لأن ما سوى ذلك لم يسمه للساكين ولا مدخل للإطعام فيه فأشبه التطوع ، وقال الشافعى : لا يأكل من واجب لأنه هدى وجب بالإحرام ، فلم يجز الأكل منه كدم الكفارة ، ولنا أن أزواج النبى ﷺ تمتعن معه فى حجة الوداع وأدخلت عائشة الحج على العمرة فصارت قارنة ، ثم ذبح عنهن النبى ﷺ البقرة فأكلن من لحومها ، قال أحمد : قد أكل من البقرة أزواج النبى ﷺ فى حديث عائشة خاصة ، وقال ابن عمر : تمتع رسول الله ﷺ بالعمرة إلى الحج فساق الهدى من ذى الحليفة ، متفق عليه . وقد ثبت أن النبى ﷺ أمر من كل بدنة ببضعة ، فجعلت فى قدر فأكل هو وعلى من لحمها وشربا من مرقها ، رواه مسلم . ولأنهما دماء نسك فأشبها التطوع ولا يؤكل من غيرهما لأنه يجب بفعل محظور فأشبه جزاء الصيد ، فأما هدى التطوع وهو ما أوجبه بالتعيين ابتداء من غير أن يكون عن واجب فى ذمته ، وما نحره تطوعا من غير أن يوجبه فيستحب أن يأكل منه لقول الله تعالى ﴿فكلوا منها - ٢٢ : ٢٨﴾ وأقل أحوال الأمر الاستحباب ، ولأن النبى ﷺ أكل من بدنه . وقال جابر : كنا لا نأكل من بدننا فوق ثلاث ، فرخص لنا النبى ﷺ فقال : كلوا وتزودوا ، فأكلنا وتزودنا ، رواه البخارى ، وإن لم يأكل فلا بأس فإن النبى ﷺ لما نحر البدنات الخمس قال : من شاء اقتطع ولم يأكل منهن شيئا - انتهى . وقال فى الهداية : يجوز الأكل من هدى التطوع والمتعة والقران لأنه دم نسك فيجوز الأكل منها بمنزلة الاضحية ، وقد صح أن النبى ﷺ أكل من لحم هديه وحسا من المرقة ، ويستحب له أن يأكل منها لما روينا وكذلك

رواه مسلم.

٢٦٦٠ ـ (١٠) وعن جابر، قال: نحرنا مع رسول الله ﷺ عام الحديبية البدنة عن سبعة، والبقرة عن سبعة.

يستحب أن يتصدق على الوجه الذى عرف فى الضحايا، ولا يجوز الأكل من بقية الهدايا لأنها دماء كفارات ـ انتهى. وقال فى شرح اللباب: الهدى على نوعين، هدى شكر وهو هدى المتعة والقران والتطوع، وهدى جبر وهو سائر الدماء الواجبة ما عدا الثلاثة، وكل دم وجب شكرا فلصاحبه أن يأكل منه ما شاء ولا يتقيد ببعض منه ويؤكل الأغنياء والفقراء، ولا يجب التصدق لا بكله ولا ببعضه، بل يستحب أن يتصدق بثلثه ويطعم ثلثه ويهدى للأغنياء ثلثه، وكل دم وجب جبرا لا يجوز له الأكل منه ولو كان فقيرا ولا للأغنياء، ويجب التصدق بجميعه حتى لو استهلكه بعد الذبح كله أو بعضه لزمه قيمته للفقراء فيتصدق بها عليهم ـ انتهى. ومذهب الشافعية أنه لا يجوز أكل شيء من الدماء الواجبة حتى دم التمتع والقران ويجوز الأكل من دم التطوع مع وجوب التصدق ببعض لحمه. قال النووى: وكذا قال الأوزاعى وداود الظاهرى: لا يجوز الأكل من الواجب، قال الشنقيطى بعد ذكر مذاهب الأئمة: الذى يرجحه الدليل فى هذه المسئلة هو جواز الأكل من هدى التطوع وهدى التمتع والقران دون غير ذلك، والأكل من هدى التمتع لا خلاف فيه من بين العلماء بعد بلوغه محله، وإنما خلافهم فى استحباب الأكل منه أو وجوبه، ومعلوم أن النبي ﷺ ثبت عنه فى الأحاديث الصحيحة فى حجة الوداع أنه أهدى مائة من الابل، ومعلوم أن ما زاد على الواحدة منها تطوع، وقد أكل منها وشرب من مرقها جميعا. وأما الدليل على الأكل من هدى التمتع والقران فهو ما ثبت فى الصحيح أن أزواج النبي ﷺ ذبح عنهن النبي ﷺ بقرا ودخل عليهن بلحمه وهن متمتعات وعائشة منهن قارنة وقد أكلن جميعا مما ذبح عنهن فى تمتعهن وقرانهن بأمره ﷺ، وهو نص صحيح صريح فى جواز الأكل من هدى التمتع والقران، أما غير ما ذكرنا من الدماء فلم يقم دليل يجب الرجوع إليه على الأكل منه، ولا يتحقق دخوله فى عموم قوله تعالى ﴿فكلوا منها﴾ لأنه لترك واجب أو فعل محظور، فهو بالكفارات أشبه، وعدم الأكل منه أظهر وأحوط، والعلم عند الله تعالى ـ انتهى (رواه مسلم) وأخرجه أيضا أحمد وأبوداود والنسائى والبيهقى (ج ٥ : ص ٢٤٣) وفى الباب أيضا عن ذويب أبي قبيصة عند أحمد ومسلم وابن ماجة والبيهقى، وعن ناجية الخزاعى وسيأتى فى الفصل الثانى، وعن عمرو بن خارجة الثمالى عند أحمد (ج ٤ : ص ١٨٧، ٢٣٨) والطبرانى فى الكبير وعن أبي قتادة عند الطبرانى فى الأوسط وعن شهر بن حوشب عن الأنصارى صاحب بدن النبي ﷺ عند أحمد (ج ٤ : ص ٦٤).

٢٦٦٠ ــ قوله (عام الحديبية) بالتخفيف وقيل بالتشديد (البدنة) أى الابل (عن سبعة والبقرة عن سبعة) ظاهره

....

أن البقرة لا تسمى بدنة وهو كذلك بالنسبة لغالب استعمالها ففى القاموس البدنة محركة ، من الابل والبقر كالاضحية من الغنم تهدى إلى مكة للذكر والأنثى ، وفى الصحاح للجوهرى : البدنة ناقة أو بقرة تنحر بمكة ، وفى النهاية : البدنة تقع على الجمل والناقة والبقرة وهى بالابل أشبه، وقال فى الفتح : إن أصل البدن من الابل وألحقت بها البقرة شرعا - انتهى . والحديث فيه دليل على جواز اشتراك السبعة فى الهدى من البدنة وهو قول الجمهور ، وعن داود وبعض المالكية يجوز فى هدى التطوع دون الواجب، وعن مالك لا يجوز مطلقا ، وأولت المالكية حديث جابر بوجوه كلها تكلفات باردة من شاء الوقوف عليها رجع إلى شرحى الموطأ للزرقانى والباجى . وأجاب إسماعيل القاضى عن حديث جابر بأنه كان بالحديبية حيث كانوا محصرين ، وهذا الجواب لا يدفع الاحتجاج بالحديث بل ثبت عن جابر عند مسلم أنهم اشتركوا الاشتراك المذكور معه ﷺ أيضا فى حجه ولا شك أن المراد بحجه حجة الوداع لأنه لم يحج بعد الهجرة حجة غيرها . روى مسلم عن جابر قال اشتركنا مع النبى ﷺ فى الحج والعمرة كل سبعة منا فى بدنة فقال رجل لجابر : أيشترك فى البقرة ما يشترك فى الجزور؟ فقال ماهى إلا من البدن، وفى لفظ له عنه، قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ مهلين بالحج فأمرنا رسول الله ﷺ أن يشترك فى الابل والبقر كل سبعة منا فى بدنة. وفى لفظ له عنه أيضا قال : حججنا مع رسول الله ﷺ فنحرنا البعير عن سبعة والبقرة عن سبعة . وفى لفظ له عنه وهو يحدث عن حجة النبى ﷺ قال فأمرنا إذا أحللنا أن نهدى ويجتمع النفر منا فى الهدية ، وذلك حين أمرهم أن يحلوا من حجهم . وهذا يدل على صحة أصل الاشتراك . وفى لفظ له عنه أيضا قال : كنا نتمتع مع رسول الله ﷺ فنذبح البقرة عن سبعة نشترك فيها - انتهى . فهذه الروايات الصحيحة تدل على أن دم التمتع يكفى فيه الاشتراك للسبع فى بدنة أو بقرة ويدل على جواز الاشتراك أيضا ما رواه البخارى عن أبى جمرة قال سألت ابن عباس عن المتعة فأمرنى بها وسألته عن الهدى فقال فيها جزور أو بقرة أو شاة أو شرك فى دم - انتهى . قال الحافظ : قوله «أو شرك» بكسر الشين المعجمة وسكون الراء ، أى مشاركة فى دم أى حيث يجزئ الشئ الواحد عن جماعة ، وهذا موافق لما رواه مسلم عن جابر قال : خرجنا مع رسول الله ﷺ مهلين بالحج فأمرنا رسول الله ﷺ أن نشترك فى الابل والبقر كل سبعة منا فى بدنة. وقال الشنقيطى: قوله «أو شرك فى دم» يعنى به ما بينته الروايات المذكورة الصحيحة عن جابر أن البدنة والبقرة كلتاهما تكفى عن سبعة من المتمتعين وأجاب إسماعيل القاضى عن حديث ابن عباس هذا بأنه خالف أبا جمرة فى ذكره الاشتراك المذكور ثقات أصحاب ابن عباس فرووا عنه أن ما استيسر من الهدى شاة ، ثم ساق ذلك بأسانيد صحيحة عنهم عن ابن عباس . قال : وحدثنا سليمان عن حماد بن زيد عن أيوب عن محمد بن سيرين عن ابن عباس ، قال: ما كنت أرى أن دما واحدا يقضى عن أكثر من واحد - انتهى . قال الحافظ: ليس بين رواية أبى جمرة ورواية غيره منافاة ، لأنه زاد عليهم ذكر الاشتراك ووافقهم على ذكر الشاة ، وإنما أراد ابن عباس بالاقتصار على

رواه مسلم.

٢٦٦١ - (١١) وعن ابن عمر، أنه أتى على رجل قد أناخ بدنته ينحرها، قال: ابعثها قياما.

الشاة الرد على من زعم اختصاص الهدى بالإبل والبقر وذلك واضح فيما سنذكره بعد هذا، وأما رواية محمد عن ابن عباس فمنقطعة ومع ذلك لو كانت متصلة احتمل أن يكون ابن عباس أخبر أنه كان لا يرى ذلك من جهة الاجتهاد حتى صح عنده النقل بصحة الاشتراك فأفتى به أبا جمرة، وبهذا تجتمع الأخبار وهو أولى من الطعن فى رواية من أجمع العلماء على توثيقه والاحتجاج بروايته، وهو أبوجمرة الضبعي، وقد روى عن ابن عمر أنه كان لا يرى التشريك، ثم رجع عن ذلك لما بلغته السنة، ثم ذكر الحافظ رجوع ابن عمر عن ذلك عن أحمد بسنده من طريق الشعبي عن ابن عمر، واستدل بقوله «كل سبعة منا فى بدنة» من قال «عدل البدنة سبع شياه» وهو قول الجمهور أى فى الهدى والأضحية كليهما، وادعى الطحاوى وابن رشد أنه إجماع وتعقب عليهما بأن الخلاف فى ذلك مشهور حكاه الترمذى فى سننه عن إسحاق بن راهويه وكذا الحافظ فى الفتح، وقال: هو (أى إجزاء البدنة عن عشرة) إحدى الروايتين عن سعيد بن المسيب، وإليه ذهب ابن خزيمة من الشافعية واحتج له فى صحيحه وقواه، واحتج له ابن حزم وكذا ابن خزيمة بحديث رافع بن خديج أنه ﷺ قسم فعدل عشرا من الغنم ببعير - الحديث. وهو فى الصحيحين، واحتجوا أيضا بحديث ابن عباس، قال كنا مع النبي ﷺ فى سفر فحضر الأضحى فذبحنا البقرة عن سبعة والبعير عن عشرة، رواه الخمسة إلا أبا داود، ويجاب عنه بأنه خارج عن محل النزاع لأنه فى الأضحية، فإن قالوا يقاس الهدى عليها، قلنا: هو قياس فاسد الاعتبار لمصادمته النصوص ويجاب عن حديث رافع أيضا بمثل هذا الجواب لأن ذلك التعديل كان فى القسمة وهى غير محل النزاع، وأيضا حديث جابر فى خصوص الهدى والأخص فى محل النزاع مقدم على الأعم، ويؤيد كون البدنة عن سبعة فقط أمره ﷺ لمن لم يجد البدنة أن يشترى سبعا فقط، ولو كانت تعدل عشرا لأمره بإخراج عشر لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز (رواه مسلم) وأخرجه أيضا أحمد ومالك فى الأضاحى والترمذى فى الحج وابن ماجه فى الأضاحى وابن حبان والبيهق (ج ٥: ص ٢٣٤) وغيرهم.

٢٦٦١ - قوله (وعن ابن عمر أنه) أى ابن عمر (أتى) أى مر (على رجل) أى بمنى كما فى مسند أحمد، وهذا الرجل لم يعرف ولم يسمه أحد من أصحاب الأصول (قد أناخ بدنته ينحرها) أى حال كونه يريد نحرها، وهذا لفظ البخاري، ولمسلم «وهو ينحر بدنته باركة» (ابعثها) أى أقمها (قياما) قال القارى: حال مؤكدة أى قائمة، وقد صحت الرواية بها، وعاملها محذوف دل عليه أول الكلام أى انحرها قائمة لا ابعثها، لأن البعث إنما يكون قبل القيام، اللهم إلا أن تجعل حالا مقدرة أى ابعثها مقدرا قيامها، وقال الحافظ: قوله «ابعثها» أى أثرها يقال: بعثت الناقة أثرتها، وقوله

مقيدة ، سنة محمد ﷺ .

«قياما» مصدر بمعنى قائمة وهى حال مقدرة ، أو قوله «ابعثها» أى أقمها أو العامل محذوف تقديره انحرها ، وقد وقع فى رواية عند الإسماعيلى «انحرها قائمة» (مقيدة) حال ثانية أى معقولة الرجل قائمة على ما بقى من قوائمها ، ولأبى داود من حديث جابر أن النبى ﷺ وأصحابه كانوا ينحرون البدنة معقولة اليسرى قائمة على ما بقى من قوائمها (سنة محمد ﷺ) بنصب سنة على المفعولية أى فاعلا بها سنة محمد أو متبعا سنة محمد ، ويجوز رفعه خبرا لمبتدأ محذوف ، ويدل عليه رواية الحربى فى المناسك بلفظ «فقال له انحرها قائمة فإنها سنة محمد» والحديث يدل على استحباب نحر الإبل قياما مقيدة ، قال الباجى : وهو مذهب مالك وجمهور الفقهاء غير الحسن البصرى فى قوله «تنحر باركة» والأصل فى ذلك حديث أنس عند البخارى أن النبى ﷺ نحر بيده سبعة بدن قياما . قال الشيخ أبو بكر : إنما كان ذلك فى الإبل لأنه أمكن لمن ينحرها لأنه يطعن فى لبتها ، وأما البقر والغنم التى سنتها الذبح فإن إضجاعها أمكن لتناول ذبحها ، فالسنة إضجاعها ، وروى محمد عن مالك أن الشأن أن تنحر البدن قائمة قد صفت يداها بالقيد ، وقال ذلك ابن حبيب فى قوله تعالى : ﴿فاذكروا اسم الله عليها صواف - ٢٢ : ٣٦﴾ وقد روى محمد عن مالك أيضا «لا يعقلها إلا من خاف أن يضعف عنها» - انتهى . وقال ابن قدامة (ج ٣ : ص ٤٣١) : السنة نحر الإبل قائمة معقولة يدها اليسرى فيضربها بالحربة فى الوهدة التى بين أصل العنق والصدر ، وممن استحب ذلك مالك والشافعى وإسحاق وابن المنذر ، واستحب عطاء نحرها باركة (وهذا مخالف للسنة) وجوز الثورى وأصحاب الرأى كل ذلك ، ولنا حديث ابن عمر عند الشيخين وحديث جابر عند أبى داود . وفى قول الله تعالى : ﴿وجبت جنوبها﴾ دليل على أنها تنحر قائمة ، ويروى فى تفسير قوله تعالى : ﴿فاذكروا اسم الله عليها صواف﴾ أى قياما وتجزئه كيف ما نحر . قال أحمد : ينحر البدن معقولة على ثلاث قوائم ، وإن خشى عليها أن تنفر أناخها - انتهى . قلت : وبذلك قالت الحنفية ، فى المضمرات : السنة أن ينحر البعير قائما ، وتذبح الشاة والبقرة مضطجعة ، ذكره ابن عابدين . وفى الهداية : الأفضل فى البدن النحر ، وفى البقر والغنم الذبح ، ثم إن شاء نحر الإبل فى الهدايا قياما أو اضجعها وأى ذلك فعل فهو حسن ، والأفضل أن ينحرها قياما لما روى أنه ﷺ نحر الهدايا قياما وأصحابه كانوا ينحرونها قياما معقولة يدها اليسرى - انتهى . وقال ابن الهمام بعد ذكر حديث جابر عن أبى داود المتقدم : وإنما سن النبى ﷺ النحر قياما عملا بظاهر قوله تعالى : ﴿فإذا وجبت جنوبها - ٢٢ : ٣٦﴾ والوجوب السقوط ، وتحققه فى حال القيام أظهر . قال : والاستدلال بقوله تعالى : ﴿فاذكروا اسم الله عليها صواف﴾ أظهر ، وقد فسره ابن عباس بقوله قياما على ثلاث قوائم ، وهو إنما يكون بعقل الركبة ، والأولى كونه اليسرى للاتباع ، رواه أبو داود بإسناد صحيح على شرط مسلم . قال : والحاصل أن القيام أفضل ، فإن لم يتسهل فالقعود أفضل من الاضطجاع - انتهى . قال الحافظ فى الفتح : فى حديث ابن عمر استحباب نحر الإبل على الصفة المذكورة ، وعن الحنفية يستوى نحرها قائمة وباركة فى الفضيلة - انتهى

متفق عليه.

٢٦٦٣ ـ (١٢) وعن علي، قال: أمرني رسول الله ﷺ أن أقوم على بدنه، وأن أتصدق بلحمها وجلودها

قلت: هذا خلاف ما وقع في عامة فروع الحنفية كما تقدم، ولعل منشأ ما حكى الحافظ والنووي عن الحنفية من استواء البروك والقيام في الفضيلة هو ما ذكره ابن الهمام في فتح القدير عن أبي حنيفة نحرت بدنة قائمة فكدت أهلك قياما من الناس، لأنها نفرت فاعتقدت أن لا أنحر بعد ذلك إلا باركة معقولة، وأستعين عليه بمن هو أقوى مني ـ انتهى. وهذا كما ترى مبني على خشية النفور لا مطلقا. قال الحافظ: وفي الحديث تعليم الجاهل وعدم السكوت على مخالفة السنة وإن كان مباحا، وفيه أن قول الصحابي «من السنة كذا» مرفوع عند الشيخين لاحتجاجهما بهذا الحديث في صحيحيهما (متفق عليه) وأخرجه أيضا أحمد (ج ٢ : ص ٣) وأبوداود والنسائي والدارمي والبيهقي (ج ٥ : ص ٢٣٧).

٢٦٦٢ ـ قوله (أن أقوم على بدنه) بضم الباء وسكون الدال جمع بدنة، والمراد بدنه التي أهداها إلى مكة في حجة الوداع ومجموعها مائة كما تقدم، وفيه جواز الإنابة في نحر الهدى وتفرقته. قال الحافظ: قوله «أن أقوم على بدنه» أي عند نحرها للاحتفاظ بها، ويحتمل أن يريد ما هو أعم من ذلك، أي على مصالحها في علفها ورعيها وسقيها وغير ذلك (وأن أتصدق بلحمها) المراد أنه يقسم لحومها على المساكين إلا ما أمر به من كل بدنة ببضعة فطبخت كما مر في حديث جابر الطويل (وجلودها) قال الكرماني: فيه أنه لا يجوز بيع جلود الهدايا والضحايا كما هو ظاهر الحديث إذ الأمر حقيقة في الوجوب ـ انتهى. وتعقبه في اللامع فقال: فيه نظر، فذلك صيغة افعل لا لفظ أمر. وقال الحافظ: استدل به على منع بيع الجلد. قال القرطبي: فيه دليل على أن جلود الهدى وجلالها لا تباع لعطفها على اللحم وإعطائها حكمه، وقد اتفقوا على أن لحمها لا يباع فكذلك الجلود والجلال، وأجازه الأوزاعي وأحمد وإسحاق وأبوثور وهو وجه عند الشافعية، قالوا ويصرف ثمنه مصرف الإضحية. واستدل أبوثور على أنهم اتفقوا على جواز الانتفاع به وكل ما جاز الانتفاع به جاز بيعه وعورض باتفاقهم على جواز الأكل من لحم هدى التطوع، ولا يلزم من جواز أكله جواز بيعه وأقوى من ذلك في رد قوله ما أخرجه أحمد في حديث قتادة بن النعمان مرفوعا «لا تبيعوا لحوم الأضاحي والهدى وتصرفوا وكلوا واستمتعوا بجلودها ولا تبيعوا، وإن أطعمتم من لحومها فكلوا إن شئتم» ـ انتهى كلام الحافظ. وقال النووي في شرح المهذب: مذهبنا أنه لا يجوز بيع جلد الهدى والإضحية ولا غيره من أجزائها لا بما ينتفع به في البيت ولا بغيره، وبه قال عطاء ومالك وأحمد وإسحاق، هكذا حكاه عنهم ابن المنذر، ثم حكى عن ابن عمر وأحمد وإسحاق أنه لا بأس أن يبيع جلد هديه ويتصدق بثمنه، قال: ورخص فيه أبو ثور، وقال النخعي والأوزاعي: لا بأس أن يشتري به الغربال والمنخل والفأس والميزان ونحوها ـ انتهى. قلت: ونحوه مذهب الحنفية،

وأجلتها،

فني الدر المختار: ويتصدق بجلدها أو يعمل منه نحو غربال وجراب وقربة وسفرة ودلو أو يبدله بما ينتفع به باقيا لا بمستهلك كخل ولحم ونحوه كدراهم، فإن بيع اللحم أو الجلد به أي بمستهلك أو بدراهم تصدق بثمنه، ومفاده صحة البيع (وهو قول أبي حنيفة ومحمد كما في البدائع) مع الكراهة، وعن أبي يوسف باطل لأنه كالوقف - انتهى. فالنهي في حديث قتادة محمول عندهما على الكراهة أو على البيع مع الانتفاع بثمنه، وقال ابن عابدين: أفاد أي صاحب الدر المختار أنه ليس له بيعهما بمستهلك وأن له بيع الجلد بما تبقى عينه، وسكت عن بيع اللحم للخلاف فيه، ففي الخلاصة وغيرها: لو أراد بيع اللحم ليتصدق بثمنه ليس له ذلك، وليس له فيه إلا أن يطعم أو يأكل - انتهى. والصحيح كما في الهداية وشروحها أنهما سواء في جواز بيعهما بما ينتفع بعينه دون ما يستهلك، وأيده في الكفاية بما روى ابن سماعة عن محمد: لو اشترى باللحم ثوبا فلا بأس به - انتهى. قلت: ظاهر حديث قتادة بن النعمان أنه لا يجوز بيع جلد الهدى والأضحية ولحمهما مطلقا لا بما ينتفع بعينه ولا بمستهلك، والله أعلم (وأجلتها) بكسر الجيم وتشديد اللام جمع جلال بكسر الجيم وتخفيف اللام وهي جمع جل بضم الجيم وهو ما يطرح على ظهر البعير من كساء ونحوه، وفيه دليل على مشروعية تجليل البدن، وهو مستحب وليس بواجب، قال الأبي في الإكمال: تجليل البدن ليس بلازم ولكن مضى عليه عمل السلف وأئمة الفتوى، وتجلل بعد الإشعار لئلا تتلطخ بالدم، والجلال على قدر سعة المهدى - انتهى. وفي شرح مسلم للنووي «قال القاضي: التجليل سنة وهو عند العلماء مختص بالإبل وهو مما اشتهر من عمل السلف، قال: وممن رآه مالك والشافعي وأبو ثور وإسحاق، قالوا ويكون بعد الإشعار لئلا يتلطخ بالدم، قالوا: ويستحب أن تكون قيمتها ونفاستها بحسب حال المهدى وكان بعض السلف يجلل بالوشي وبعضهم بالحبرة وبعضهم بالقباطي والملاحف والأزر، قال مالك: وتشق على الأسنمة إن كانت قليلة الثمن لئلا تسقط، قال مالك: وما علمت من ترك ذلك إلا ابن عمر استبقاء للثياب، لأنه كان يجلل الجلال المرتفعة من الأنماط والبرود والحبر، قال: وكان لا يجلل حتى يغدو من منى إلى عرفات، قال: وروى عنه أنه كان يجلل من ذي الحليفة، قال: وكان يعقد أطراف الجلال على أذنابها، فإذا مشى ليلة نزعها، فإذا كان يوم عرفة جللها فإذا كان عند النحر نزعها لئلا يصيبها الدم. قال مالك: وأما الجل فينزع في الليل لئلا يخرقها الشوك. قال: واستحب إن كانت الجلال مرتفعة أن يترك شقها وأن لا يجللها حتى يغدو إلى عرفات، فإن كانت بثمن يسير فمن حين يحرم يشق ويجلل، قال القاضي: وفي شق الجلال على الأسنمة فائدة أخرى وهي إظهار الإشعار لئلا يستر تحتها، وفي هذا الحديث الصدقة بالجلال وهكذا قاله العلماء، وكان ابن عمر أولا يكسوها الكعبة، فلما كسيت الكعبة تصدق بها - انتهى. قال الباجي: معنى ذلك أن جلال البدن كانت كسوة الكعبة وكانت أولى بها من غيرها، فلما كسيت الكعبة رأى أن الصدقة بها أولى من غير ذلك، لأن الهدى وإن كان له تعلق بالبيت فإن مصرفه إلى المساكين ومستحق

وأن لا أعطى الجزار منها، قال:

الصدقة، ويحتمل أن يكون ابن عمر كان يكسو جلال بدنه الكعبة قبل أن يعلم أن النبي ﷺ كان يقسم جلال بدنه، فلما علم ذلك رجع إليه وأخذ به - انتهى. قال القسطلاني. قال الشافعي في القديم: ويتصدق بالنعال وجلال البدن. وقال المهلب: ليس التصدق بجلال البدن فرضا وإنما صنع ذلك ابن عمر لأنه أراد أن لا يرجع في شئ أهداه لله ولا في شئ أضيف إليه - انتهى. وقال المرداوي من الحنابلة في تنقيحه: وله أن ينتفع بجلدها وجلها أو يتصدق به ويحرم بيعهما وشئ منهما. وقال المالكية: وخطام الهدايا كلها وجلالها كلحمها فحيث يكون اللحم مقصورا على المساكين يكون الجلال والخطام كذلك، وحيث يكون اللحم مباحا للأغنياء والفقراء يكون الخطام والجلال كذلك تحقيقا للتبعية، فليس له أن يأخذ من ذلك، ولا يأمر بأخذه في الممنوع من أكل لحمه، فإن أمر أحدا بأخذ شئ من ذلك أو أخذ هو شيئا رده، وإن أتلفه غرم قيمته للفقراء، وقال العيني من الحنفية: وقال أصحابنا: يتصدق بجلال الهدى وزمامه لأنه عليه الصلاة والسلام أمر عليا بذلك، والظاهر أن هذا الأمر أمر استحباب - انتهى. وقال محمد في موطأه بعد رواية أثر ابن عمر في التصدق بجلال بدنه: وبهذا نأخذ، ينبغي أن يتصدق بجلال البدن وخطمها ولا يعطى الجزار من ذلك شيئا ولا من لحومها، بلغنا أن النبي ﷺ بعث مع على بن أبي طالب بهدى فأمر أن يتصدق بجلاله وخطمه وأن لا يعطى الجزار من خطمه وجلاله شيئا - انتهى (وأن لا أعطى الجزار) أى شيئا (منها) المراد منع عطية الجزار من الهدى عوضا عن أجرته كما بينته رواية أخرى لمسلم بلفظ «ولا يعطى في جزارتها منها شيئا» قال ابن الأثير: الجزارة بالضم كالعمالة، ما يأخذه الجزار من الذبيحة عن أجرته، وأصلها أطراف البعير: الرأس واليدان والرجلان، سميت بذلك لأن الجزار كان يأخذها عن أجرته - انتهى. قال ابن خزيمة: النهى عن إعطاء الجزار المراد به أن لا يعطى منها عن أجرته، وكذا قال البغوى في شرح السنة، قال: وأما إذا أعطى أجرته كاملة ثم تصدق عليه إذا كان فقيرا كما يتصدق على الفقراء فلا بأس بذلك، وقال غيره: إعطاء الجزار منها على سبيل الأجرة ممنوع لكونه معاوضة وأما إعطاء صدقة أو هدية أو زيادة على حقا فالقياس الجواز. قال الحافظ: ولكن اطلاق الشارع ذلك قد يفهم منه منع الصدقة لئلا تقع مسامحة في الأجرة لأجل ما يأخذه فيرجع إلى المعاوضة. قال القرطبي: ولم يرخص في إعطاء الجزار منها في أجرته إلا الحسن البصرى وعبد الله بن عبيد بن عمير، قال: وفي حديث على من الفوائد: سوق الهدى والوكالة في نحر الهدى والاستئجار عليه، والقيام عليه وتفرقته، وأن من وجب عليه شئ لله فله تخليصه ونظيره الزرع يعطى عشره ولا يحسب شيئا من نفقته على المساكين - انتهى (قال) أى على أو النبي ﷺ وهو الأظهر، قاله القارى. وقوله «قال» كذا في نسخ المشكاة والمصابيح، وهكذا وقع في جامع الأصول وفي بعض طرق أحمد وبعض نسخ مسلم، ووقع في بعض نسخه وبعض طرق أحمد «وقال» أى بزيادة الواو، وهكذا ذكره الزيلعي والمجد، وهكذا وقع في سنن

نحن نعطيه من عندنا. متفق عليه.

٢٦٦٣ — (١٣) وعن جابر، قال: كنا لا نأكل من لحوم بدننا فوق ثلاث، فرخص لنا رسول الله ﷺ، فقال: كلوا وتزودوا. فأكلنا وتزودنا.

أبي داود وابن ماجه، وللبيهقي بلفظ «ثم قال» (نحن نعطيه) أي أجرته (من عندنا) وفي رواية أحمد (ج ١: ص ١٢٣) «وقال: نحن نعطيه من عندنا الأجر» (متفق عليه) أي على أصل الحديث، لأن قوله «قال: ونحن نعطيه من عندنا» ليس عند البخاري بل لمسلم فقط، وهكذا أخرجه أحمد (ج ١: ص ٨٩، ١٢٣، ١٥٤) وأبوداود وابن ماجه وابن الجارود (ص ١٧٣) والبيهقي (ج ٥: ص ٢٤١) وأخرجه أيضا أحمد (ج ١: ص ١١٢، ١٣٢، ١٦٠) والدارمي وابن الجارود بدون الزيادة المذكورة.

٢٦٦٣ — قوله (كنا لا نأكل من لحوم بدننا) أي التي نهديها ونضحي بها (فوق ثلاث) وفي الصحيحين «فوق ثلاث منى» قال القسطلاني: بإضافة ثلاث إلى منى أي الأيام الثلاثة التي يقام بها بمنى وهي الأيام المعدودات. وقال في المصابيح: والأصل ثلاث ليال منى كما في قولهم «حب رمان زيد» فإن القصد إضافة الحب المختص بكونه للرمان إلى زيد، ومثله ابن قيس الرقيات، فإن المتلبس بالرقيات ابن قيس لا قيس. قال الشيخ سعد الدين التفتازاني: وتحقيقه أن مطلق الحب مضاف إلى الرمان، والحب المقيد بالإضافة إلى الرمان مضاف إلى زيد، قال الدماميني: وفيه نظر فتأمله (فرخص لنا رسول الله ﷺ) قال الطيبي: نهى أولا أن يؤكل لحم الهدى والاضحية فوق ثلاثة أيام ثم رخص (فقال: كلوا وتزودوا) أي ادخروا ما تزودونه فيما تستقبلونه مسافرين أو مجاورين، وفي رواية لمسلم «كنا لا نمسك لحوم الأضاحي فوق ثلاث فأمر النبي ﷺ أن نتزود منها ونأكل منها يعني فوق ثلاث» وفي أخرى له أيضا «أنه نهى عن أكل لحوم الضحايا بعد ثلاث، ثم قال بعد «كلوا وتزودوا وادخروا» (فأكلنا وتزودنا) هذا للبخاري وحده، وانتهت رواية مسلم إلى قوله «كلوا وتزودوا» وفيها بعد هذا «قلت (قائله ابن جريج) لعطاء: قال جابر: حتى جئنا المدينة؟ قال نعم». ووقعت هذه الزيادة عند البخاري بعد قوله «فأكلنا وتزودنا» بلفظ «قال (أي ابن جريج): قلت لعطاء: أقال حتى جئنا المدينة؟ قال لا» قال النووي: فيحتمل أنه نسي في وقت فقال لا، وذكر في وقت فقال نعم. وقال الحافظ: والذي وقع عند البخاري هو المعتمد، فإن أحمد أخرجه في مسنده عن يحيى بن سعيد (أي عن ابن جريج) كذلك، وكذلك أخرجه النسائي عن عمرو بن علي عن يحيى بن سعيد، وقد نبه على اختلاف البخاري ومسلم في هذه اللفظة الحميدي في جمعه وتبعه عياض ولم يذكرا ترجيحا، وأغفل ذلك شراح البخاري أصلا فيما وقفت عليه، قال ثم ليس المراد بقوله «لا» نفي الحكم، بل مراده أن جابرا لم يصرح باستمرار ذلك منهم حتى قدموا، فيكون على هذا معنى قوله في رواية عمرو بن دينار عن عطاء «كنا نتزود لحوم الهدى إلى المدينة» أي لتوجهنا إلى المدينة، ولا يلزم من ذلك بقاؤها معهم حتى يصلوا المدينة والله أعلم، لكن قد أخرج

....

مسلم من حديث ثوبان قال: ذبح النبي ﷺ أضحيته، ثم قال لي يا ثوبان أصلح لحم هذه فلم أزل أطعمه منه حتى قدم المدينة - انتهى. قيل: قول الحافظ: بل المراد أن جابرا لم يصرح باستمرار ذلك، إلخ. معناه جواز البقاء وعدمه في نفس الأمر لا وقوع أحدهما على القطع، ورواية عمرو بن دينار عن عطاء أخرجها الشيخان بلفظ «كنا نتزود لحوم الأضاحي على عهد رسول الله ﷺ إلى المدينة» قال علي بن المديني: قال سفيان بن عيينة غير مرة: لحوم الهدى يعني أن سفيان كان تارة يقول: لحوم الأضاحي، ومرارا يقول: لحوم الهدى. والظاهر أن معنى هذه الرواية أنهم كانوا يتزودون لحوم الهدى من مكة فيأكلون منه في سفرهم إلى المدينة فإن بقي منهم شئ أكلوه بالمدينة في الحضر أيضا كما يستفاد من رواية أحمد عن جابر قال «أكلنا مع رسول الله ﷺ القديد بالمدينة من قديد الأضحى» يعني قديد هدى يوم الأضحى. ولا مانع من كونهم أهدوا وضحوا وتزودوا من لحمي الهدى والضحية، فإن كان لحم هدى فهو من هدى التطوع الذي يهدى إلى البيت، ومن هدى المتعة، وإن كان لحم ضحية فهو دليل لمن قال بمشروعية الضحية للحاج، وعلى كل حال فهو يفيد جواز الأكل من هدى التطوع والواجب أي المتعة والضحية وادخاره والتزود منه، والله أعلم، هذا وحديث جابر نص في جواز الادخار والأكل من لحوم الهدى والأضحية فوق ثلاث، وهذا يخالف ما رواه مسلم عن علي بن أبي طالب أن رسول الله ﷺ نهانا أن نأكل من لحوم نسكنا بعد ثلاث. وفي لفظ أن رسول الله ﷺ قد نهاكم أن تأكلوا لحوم نسككم فوق ثلاث ليال فلا تأكلوا، وروى أيضا عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: لا يأكل أحدكم من لحم أضحيته فوق ثلاثة أيام. قال القاضي: اختلف العلماء في الأخذ بهذه الأحاديث **فقال قوم**: يحرم إمساك لحوم الأضاحي والأكل منها بعد ثلاث وأن حكم التحريم باق كما قاله علي وابن عمر. **وقال جماهير العلماء**: يباح الأكل والإمساك بعد الثلاث، والنهي منسوخ بحديث جابر وحديث بريدة عند أحمد ومسلم والترمذي وحديث عبد الله بن مسعود عند أحمد وحديث قتادة بن النعمان عند أحمد والطحاوي وغير ذلك من الأحاديث. قال: وهذا من نسخ السنة بالسنة. **وقال بعضهم**: ليس هو نسخا بل كان التحريم لعلة، فلما زالت زال التحريم، وتلك العلة هي الدافة، وكانوا منعوا من ذلك في أول الإسلام من أجل الدافة فلما زالت العلة الموجبة لذلك أمرهم أن يأكلوا ويدخروا كما يدل عليه رواية مسلم من حديث مالك عن عبد الله بن أبي بكر عن عبد الله بن واقد قال: نهى النبي ﷺ عن أكل لحوم الضحايا بعد ثلاث. قال عبد الله بن أبي بكر: فذكرت ذلك لعمرة فقالت: صدق، سمعت عائشة تقول: دف أهل أبيات من أهل البادية حضرة الأضحى زمن رسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ: ادخروا ثلاثا ثم تصدقوا بما بقي، فلما كان بعد ذلك قالوا: يا رسول الله! إن الناس يتخذون الأسقية من ضحاياهم ويجملون فيها الودك، فقال رسول الله ﷺ: وما ذاك؟ قالوا نهيت أن تؤكل لحوم الضحايا بعد ثلاث، فقال: إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت،

....

فكلوا وادخروا وتصدقوا. والمراد بالداقة هنا من ورد من ضعفاء الأعراب للمواساة. وقيل: كان النهى الأول للكراهة لا للتحريم، قال هؤلاء: والكراهية باقية إلى يومنا هذا ولكن لا يحرم، قالوا: ولو وقع مثل تلك العلة اليوم فدفت دافة واساهم الناس وحملوا على هذا مذهب على وابن عمر. والصحيح نسخ النهى مطلقا وأنه لم يبق تحريم ولا كراهة، فيباح اليوم الادخار فوق ثلاث والأكل إلى متى شاء لصريح حديث جابر، وحديث بريدة أيضا يدل على ذلك، فروى مسلم وأحمد والترمذى والنسائى وابن ماجه من حديث عبد الله بن بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: نهيتكم عن أكل لحوم الأضاحى فوق ثلاث فأمسكوا ما بدا لكم. وفى رواية «فكلوا وتزودوا وادخروا» قلت: حكى الحازمى فى الاعتبار عن على والزبير وعبد الله بن واقد بن عبد الله بن عمر أنهم قالوا: يحرم الإمساك بلحوم الأضاحى بعد ثلاث، وأن حكم التحريم باق. قال: وخالفهم فى ذلك جماهير العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من علماء الأمصار ورأوا جواز ذلك وتمسكوا فى ذلك بأحاديث تدل على نسخ الحكم الأول، ثم ذكر ما يدل على النسخ من حديث جابر وبريدة وعائشة، وقال ابن قدامة (ج ٨ : ص ٦٣٣) يجوز الادخار فوق ثلاث فى قول عامة أهل العلم ولم يجزه على ولا ابن عمر، لأن النبى ﷺ نهى عن ذلك. ولنا قوله ﷺ: كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحى فوق ثلاث فأمسكوا ما بدا لكم. رواه مسلم. وقال أحمد فيه أسانيد صحاح، فأما على وابن عمر فلم يبلغهما ترخيص رسول الله ﷺ وقد كانوا سمعوا النهى فرووا على ما سمعوا - انتهى مختصرا. وقال الحافظ فى الفتح: قال الشافعى: لعل عليا لم يبلغه النسخ. وقال غيره: يحتمل أن يكون الوقت الذى قال على فيه ذلك كان بالناس حاجة كما وقع فى عهد النبى ﷺ، وبذلك جزم ابن حزم فقال إنما خطب على بالمدينة فى الوقت الذى كان عثمان حوصر فيه، وكان أهل البوادى قد ألجأتهم الفتنة إلى المدينة فأصابهم الجهد، فلذلك قال على ما قال، وبنحو ذلك جمع الطحاوى. قال الحافظ: وكذلك يجاب عما أخرج أحمد (فى مسند فاطمة (ج ٦ : ص ٢٨٢) من طريق أم سليمان قالت: دخلت على عائشة فسألتها عن لحوم الأضاحى، فقالت: قد كان النبى ﷺ نهى عنها ثم رخص فيها فقدم على من سفر فأتته فاطمة بلحم من ضحاياها فقال: أولم ينه عنه رسول الله ﷺ فقالت: إنه قد رخص فيها، قالت: فدخل على على رسول الله ﷺ فسأله عن ذلك فقال كلها من ذى الحجة إلى ذى الحجة. فهذا على قد اطلع على الرخصة ومع ذلك خطب بالمنع فطريق الجمع ما ذكرته، وقد جزم به الشافعى فى الرسالة فى آخر باب العلل فى الحديث (ص ٢٣٩ بتحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر) فقال ما نصه: فإذا دفت الدافة ثبت النهى عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث، وإذا لم تدف دافة فالرخصة ثابتة بالأكل والتزود والادخار والصدقة. قال الشافعى: ويحتمل أن يكون النهى عن إمساك لحوم الأضاحى بعد ثلاث منسوخا فى كل حال. قال الحافظ: وبهذا الثانى أخذ المتأخرون من الشافعية، فقال الرافعى: الظاهر أنه لا يحرم اليوم بحال، وتبعه

....

النووى فقال فى شرح المهذب : الصواب المعروف أنه لا يحرم الادخار اليوم بحال ، وحكى فى شرح مسلم عن جمهور العلماء أنه من نسخ السنة بالسنة قال : والصحيح نسخ النهى مطلقا وأنه لم يبق تحريم ولا كراهة فيباح اليوم الادخار فوق ثلاث والأكل إلى متى شاء - انتهى. وإنما رجح ذلك لأنه يلزم من القول بالتحريم إذا دفت الدافة إيجاب الإطعام ، وقد قامت الأدلة عند الشافعية أنه لا يجب فى المال حق سوى الزكاة. ونقل ابن عبد البر ما يوافق ما نقله النووى فقال : لا خلاف بين فقهاء المسلمين فى إجازة أكل لحوم الأضاحى بعد ثلاث وأن النهى عن ذلك منسوخ كذا أطلق ، وليس بجيد ، فقد قال القرطبي : حديث سلمة (الآتى فى الفصل الثالث) وعائشة نص على أن المنع كان لعلة فلما ارتفعت ارتفع لارتفاع موجبه فتعين الأخذ به ، ويعود الحكم بعود العلة ، فلو قدم على أهل بلد ناس محتاجون فى زمان الأضحى ولم يكن عند أهل ذلك البلد سعة يسدون بها فاقتهم إلا الضحايا تعين عليهم أن لا يدخروها فوق ثلاث. قال الحافظ : والتقييد بالثلاث واقعة حال وإلا فلو لم تستد الخلة إلا بتفرقة الجميع لزم على هذا التقرير عدم الإمساك ولو ليلة واحدة. وحكى البيهقى عن الشافعى أن النهى عن أكل لحوم الأضاحى فوق ثلاث كان فى الأصل للتنزيه ، قال : وهو كالأمر فى قوله تعالى : ﴿فكلوا منها وأطعموا القانع والمعتر - ٢٢ : ٣٦﴾ وقال المهلب : إنه الصحيح لقول عائشة : وليس بعزيمة والله أعلم. **فائدة** : قال القرطبي : اختلف فى أول الثلاث التى كان الادخار فيها جائزا ، فقيل أولها يوم النحر فمن ضحى فيه جاز له أن يمسك يومين بعده ، ومن ضحى بعده أمسك ما بقى له من الثلاثة. وقيل : أولها يوم يضحى فلو ضحى فى آخر أيام النحر جاز له أن يمسك ثلاثا بعدها ، ويحتمل أن يؤخذ من قوله فوق ثلاث (فى حديث على) أن لا يحسب اليوم الذى يقع فيه النحر من الثلاث ، وتعتبر الليلة التى تليه وما بعدها ، قال الحافظ : ويؤيده ما فى حديث جابر «كنا لا نأكل من لحوم بدننا فوق ثلاث منى» فإن «ثلاث منى» تتناول يوما بعد يوم النحر لأهل النفر الثانى - انتهى. وقال الشوكانى : قال القاضى عياض : يحتمل أن يكون ابتداء الثلاث من يوم ذبح الأضحية وإن ذبحت بعد يوم النحر ويحتمل أن يكون من يوم النحر وإن تأخر الذبح عنه. قال : وهذا أظهر. ورجح الحافظ ابن القيم الأول. وهذا الخلاف لا يتعلق به فائدة عند من قال بالنسخ إلا باعتبار ما سلف من الاحتجاج بذلك على أن يوم الرابع ليس من أيام الذبح - انتهى. **فائدة أخرى** : اختلف فى أن النهى عن أكل لحوم الأضاحى وادخارها فوق ثلاث فى أى سنة كان ؟ فقيل كان ذلك سنة خمس من الهجرة كما جزم به صاحب الخميس حيث قال : وفى هذه السنة دفت دافة العرب فنهى النبي ﷺ عن ادخار لحوم الأضاحى فوق ثلاث ، كذا فى الوفاء ، ثم رخص لهم فى الادخار ما بدا لهم - انتهى. وقيل إن النهى عن ذلك كان فى سنة واحدة سنة تسع من الهجرة ، والرخصة فيه كانت فى حجة الوداع سنة عشر ، والدليل على ذلك ما جاء فى حديث قتادة بن النعمان عند أحمد أن النبي ﷺ قام فى حجة الوداع فقال : إنى كنت أمرتكم

متفق عليه .

﴿ الفصل الثانى ﴾

٢٦٦٤ ـ (١٤) عن ابن عباس ، أن النبى ﷺ أهدى عام الحديبية فى هدايا رسول الله ﷺ جملا كان لأبى جهل

أن لا تأكلوا الأضاحى فوق ثلاثة أيام لتسعكم ، وإنى أحله لكم فكلوا منه ما شئتم ـ الحديث . ففيه بيانُ وقت الرخصة وهو سنة حجة الوداع ، ويستفاد من حديث سلمة بن الأكوع الآتى فى الفصل الثالث أن النهى كان فى العام السابق لعام الرخصة ، وثبت فى حديث قتادة المتقدم أن الرخصة كانت فى حجة الوداع أى سنة عشر ، فيكون النهى سنة تسع . قال الحافظ بعد ذكر حديث قتادة : فبين فى هذا الحديث وقت الإحلال وأنه كان فى حجة الوداع . وقال فى شرح حديث سلمة بن الأكوع : يستفاد منه أن النهى كان سنة تسع لما دل عليه الذى قبله أن الإذن كان فى سنة عشر ـ انتهى . واعترض عليه أن قيامه ﷺ بذلك فى حجة الوداع لا يوجب أن يكون ذلك وقت الاباحة والإحلال فقد أعلن النبى ﷺ فى حجة الوداع بأمور كثيرة كانت منهية عنها قبل ذلك كالمتعة والحمر الأهلية . وأيضا كان نسخ المنع حين كان أبو سعيد الخدرى فى سفر كما وقع فى روايته عند أحمد ومالك والشيخين وغيرهم مفصلا ، وقد كان مع النبى ﷺ فى حجة الوداع فهو كالنص فى أنه نسخ المنع قبل حجة الوداع ، ووقع نحو هذه القصة مع على رضى الله عنه عند أحمد فى مسند فاطمة من حديث عائشة كما تقدم ، وهو أيضا يدل على أن نسخه وقع حين كان على فى السفر عند الأضحى وقد كان معه ﷺ فى حجة الوداع (متفق عليه) أخرجه البخارى فى الحج ومسلم فى الأضاحى ، وأخرجه أيضا أحمد . وللحديث ألفاظ أخرى عند أحمد والشيخين ومالك فى الأضاحى والنسائى فى الحج ، وقد تقدم ذكر بعضها .

٢٦٦٤ ـ قوله (أهدى عام الحديبية) بالتخفيف على الأفصح ، وهى السنة السادسة من الهجرة ، توجه فيها رسول الله ﷺ إلى مكة للعمرة فأحصره المشركون بالحديبية وهو موضع من أطراف الحل (فى هدايا) أى فى جملة هدايا (رسول الله ﷺ) من وضع المظهر موضع المضمر تنويها بذكره ﷺ فى مقابلة ذكر اسم أبى جهل (جملا) ذكر الإبل باتفاق أهل اللغة ، ونقل الجوهرى عن ابن السكيت : إنما يسمى جملا إذا أربع أى دخل فى السنة الرابعة ، وذكر المنذرى أن اسم هذا الجمل عصيفير ، قال القارى «جملا» نصب بأهدى ، و «فى هدايا» صلة له ، وكان حقه أن يقول «فى هداياه» فوضع المظهر موقع المضمر ، والمعنى جملا كائنا فى هداياه (كان لأبى جهل) أى عمرو بن هشام المخزومى فرعون هذه الأمة الأحول ، كنته العرب «أبا الحكم» وكناه النبى ﷺ «بأبى جهل» فغلبت عليه هذه الكنية . قتل كافرا يوم بدر فى السنة الثانية من الهجرة . وعند أحمد (ج ١ : ص ٢٦٩) : أهدى رسول الله ﷺ مائة بدنة فيها جمل أحمر لأبى جهل .

في رأسه برة من فضة ، وفي رواية : من ذهب . يغيظ بذلك المشركين .

وفي أخـــرى له أيضا (ج ١ : ص ٢٦١) : أن رسول الله ﷺ قد كان أهدى جمل أبي جهل الذي كان استلب يوم بدر عام الحديبية في هديه (في رأسه) أي أنفه (برة) بضم الموحدة وفتح الراء المخففة ، وأصلها بروة كغرفة لأنها تجمع على برات وبرون كثبات وثبون ، وهي حلقة من صفر ونحوه تجعل في أنف البعير أو لحمة أنفه ، يشد بها الزمام (من فضة) كذا في جميع النسخ من المشكاة والمصابيح ، وهكذا وقع عند أحمد (ج ١ : ص ٢٦١ ، ٢٦٩ ، ٢٧٣) وابن ماجه والبيهقي في رواية وفي أبي داود «برة فضة» بالإضافة وهكذا ذكره في جامع الأصول ، أي في أنفه حلقة فضة ، فإن البرة حلقة من صفر ونحوه تجعل في لحم أنف البعير . وقال الأصمعي : في أحد جانبي المنخرين ، لكن لمـــا كان الأنف من الرأس قال «في رأسه» على الاتساع ، أو هو مجاز المجاورة من حيث قربه من الرأس لا من إطلاق الكل على البعض ، وعند أحمد (ج ١ : ص ٢٣٤) «برته فضة» وإنما جعلها أبو جهل من فضة أو ذهب إظهارا للفخر والعظمة ، وقد وقع هذا الجمل للنبي ﷺ في غنائم بدر فجعله في هديه عام الحديبية ليغيظ به المشركين كما سيأتي (وفي رواية «من ذهب») ويمكن التعدد باعتبار المنخرين (يغيظ بذلك المشركين) بفتح حرف المضارعة أي يوصل الغيظ إلى قلوبهم في نحر ذلك الجمل ، وفيه تلميح إلى قوله تعالى : ﴿ليغيظ بهم الكفار-٤٨ : ٢٩﴾ قال الخطابي : قوله «يغيظ بذلك المشركين» معناه أن هذا الجمل كان معروفا بأبي جهل فحازه النبي ﷺ في سلبه فكان يغيظهم أن يروه في يده وصاحبه قتيل سليب . وفي الحديث دليل على جواز الذكر في الهدى ، وإليه ذهب جماهـــير أهل العلم . قال الخطابي : في الحديث من الفقه أن الذكران في الهدى جائزة ، وقد روى عن عبد الله بن عمر أنه كان يكره ذلك في الإبل ، ويرى أن يهدى الإناث منها . قلت : وترجم له البيهقي «باب جواز الذكر والأنثى في الهدايا» وابن ماجـه «باب الهدى من الإناث والذكور» قال البوصيري : قوله «أهدى في بدنه جملا» أي ذكرا ، وكأنه أراد أن النوق كانت هي الغالب ، فإذا ثبت إهـــداء الذكور لزم جواز النوعين - انتهى . قال ابن قدامة (ج ٣ : ص ٥٥٠) والذكر والأنثى في الهدى سواء ، وممن أجاز ذكران الإبل ، ابن المسيب وعمر بن عبد العزيز ومالك وعطاء والشافعي ، وعن ابن عمر أنه قال : ما رأيت أحدا فاعلا ذلك ، وأن أنحر أنثى أحب إلي . والأول أولى ، لأن الله تعـالى قال : ﴿والبدن جعلناها لكم من شعائر الله - ٢٢ : ٣٦﴾ ولم يذكر ذكرا ولا أنثى ، وقد ثبت أن النبي ﷺ أهدى جملا لأبي جهل في أنفـه برة من فضة ، ولأن القصد اللحم ، ولحم الذكر أوفر ، ولحم الأنثى أرطب فيتساويان - انتهى . وقال النووي في مناسكه : إن صفات الهـدى المطلق كصفـات الإضحيـة المطلقـة ، ويجزئ الذكر والأنثى ، وقال ابن حجر في شرحه : والذكر أفضل إن لم يكثر نزوانه ، وإلا فالأنثى التي لم تلد - انتهى . وفي المدونة : الذكور والإناث عند مالك بدن كلها ، وتعجب مالك ممن يقول لا يكـون إلا في الإناث . قال مالك : وليس هكذا ، قال الله تبـارك وتعالى : ﴿والبدن جعلناها لكم من شعائر الله﴾ ولم يقل ذكرا ولا

رواه أبو داود.

أنثى، قلت لابن القاسم: فالهدى من البقر والغنم والإبل هل يجوز من ذلك الذكر والأنثى في قول مالك؟ قال نعم ـ انتهى (رواه أبو داود) في باب الهدى من كتاب المناسك، قال: حدثنا النفيلي نا محمد بن سلمة ثنا محمد بن إسحاق ح وثنا محمد بن المنهال نا يزيد بن زريع عن ابن إسحاق المعنى قال: قال عبد الله يعني ابن أبي نجيح حدثني مجاهد عن ابن عباس، وقد سكت عنه أبو داود. وقال المنذري: في إسناده محمد بن إسحاق، قلت: وهو مدلس ولم يصرح بالتحديث والسماع بل قال: قال عبد الله يعني ابن أبي نجيح. وقال البيهقي: واختلف فيه على محمد بن سلمة عن محمد بن إسحاق فقيل «برة فضة» وقيل: من ذهب. ثم روى البيهقي بسنده عن عبد الله بن علي المديني عن أبيه قال: كنت أرى أن هذا من صحيح حديث ابن إسحاق فإذا هو قد دلسه. حدثنا يعقوب بن إبراهيم بن سعد عن أبيه عن ابن إسحاق قال حدثني من لا أتهم عن ابن أبي نجيح عن مجاهد عن ابن عباس، ثم روى البيهقي بسنده وكذا أحمد (ج ١: ص ٢٧٣) عن جرير ابن حازم عن ابن أبي نجيح عن مجاهد عن ابن عباس أن النبي ﷺ أهدى في هديه بعيرا كان لأبي جهل في أنفه برة من فضة. قال البيهقي: وهذا إسناد صحيح إلا أنهم يرون أن جرير بن حازم أخذه من محمد بن إسحاق ثم دلسه، فإن بين فيه سماع جرير من ابن أبي نجيح صار الحديث صحيحا، والله أعلم ـ انتهى. قلت: روى الحديث أحمد (ج ١: ص ٢٦١) والحاكم (ج ١: ص ٤٦٧) من طريق ابن إسحاق حدثني عبد الله بن أبي نجيح عن مجاهد بن جبر عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قد كان أهدى جمل أبي جهل ـ الحديث. قال الحاكم: حديث صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي. وهذا كما ترى قد صرح فيه ابن إسحاق بالتحديث، فالحديث صحيح أو حسن، وقد رواه أيضا أحمد (ج ١: ص ٢٦٩) وابن ماجه والبيهقي من طريق سفيان الثوري عن ابن أبي ليلى عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس، قال: أهدى رسول الله ﷺ مائة بدنة فيها جمل لأبي جهل ـ الحديث. وهذا أيضا إسناد حسن. قال البيهقي: ورواه مالك بن أنس في الموطأ (في باب ما يجوز من الهدى) مرسلا وفيه قوة لما مضى ـ انتهى. وفي الباب أيضا عن أبي بكر الصديق عند الدارقطني والبيهقي. تنبيه: روى الترمذي في «باب ما جاء كم حج النبي ﷺ»؟ من طريق زيد بن الحباب عن سفيان الثوري عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ حج ثلاث حجج، حجتين قبل أن يهاجر وحجة بعد ما هاجر معها عمرة، فساق ثلاثة وستين بدنة، وجاء علي من اليمن بقيتها (أي بقية المائة أو بقية البدن التي ذبحها النبي ﷺ) فيها جمل لأبي جهل في أنفه برة من فضة فنحرها ـ الحديث. وهذا كما ترى مخالف لحديث الباب ولم ينبه على هذا الاختلاف ابن العربي وغيره من شراح الترمذي. والصواب عندنا ما وقع في رواية أبي داود ومن وافقه، وذلك لوجوه منها أنه موافق لما في كتب السير، فإن جميع أهل السير ذكروا إهداء جمل أبي جهل في عمرة الحديبية لا في حجة الوداع. قال ابن القيم في الهدى (ج ١: ص ٣٨٥) في الفصل الذي عقده لبيان ما في قصة الحديبية من الفوائد الفقهية: ومنها

٢٦٦٥ – (١٥) وعن ناجية الخزاعى ، قال: قلت يا رسول الله! كيف أصنع بما عطب من البدن قال: انحرها ،

استحباب مغايظة أعداء الله ، فإن النبي ﷺ أهدى فى جملة هديه جملا لأبي جهل فى أنفه برة من فضة يغيظ به المشركين إلى آخر ما قال . ومنها ما وقع فى رواية ابن عباس عند أحمد وأبي داود والبيهقى وعند أهل السير من تعليل إهداء جمل أبي جهل بإغاظة المشركين ، فإن هذا لايناسب حجة الوداع فإنه لم يكن فيها كافر بمكة. ومنها أن رواية الترمذى ضعيفة. قال الترمذى : هذا حديث غريب من حديث سفيان ، وسألت محمدا عن هذا فلم يعرفه من حديث الثورى عن جعفر عن أبيه عن جابر عن النبي ﷺ ، ورأيته لا يعد هذا الحديث محفوظا ، وقال: إنما عن الثورى عن أبي إسحاق عن مجاهد مرسل - انتهى. ولا يبعد أن يقال إن سفيان الثورى جمع بين الحديثين حديث جابر فى قصة هدايا حجة الوداع وحديث ابن عباس فى قصة هدايا عمرة الحديبية ، كما يدل عليه سياق ابن ماجه فى باب حجة رسول الله ﷺ ، فإنه روى عن القاسم بن محمد المهلبي عن عبد الله بن داود عن سفيان قال : حج رسول الله ﷺ ثلاث حجات ، حجتين قبل أن يهاجر وحجة بعد ما هاجر من المدينة وقرن مع حجته عمرة . واجتمع ما جاء به النبي ﷺ وما جاء به علي مائة بدنة منها جمل لأبي جهل فى أنفه برة من فضة فنحر النبي ﷺ بيده ثلاثا وستين ونحر علي ما غبر . قيل له (أى لسفيان) من ذكره ؟ قال : جعفر عن أبيه عن جابر وابن أبي ليلى عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس - انتهى . ويؤيد ذلك أنه روى الحاكم من طريق زيد ابن الحباب عن الثورى عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر (وهو طريق الترمذى كما تقدم) أول الحديث أى إلى قوله «حجة قرن معها عمرة» ، واقتصر عليه . ولم يذكر قصة جمل أبي جهل ، وقد صحح الحديث الحاكم على شرط مسلم وقرره الذهبي .

٢٦٦٥ — قوله (وعن ناجية) بالنون والجيم (الخزاعى) بمضمومة وخفة زاى ، نسبة إلى خزاعة. قال الحافظ فى التقريب : ناجية بن جندب بن كعب ، وقيل: ابن كعب بن جندب الخزاعى ، صحابي تفرد بالرواية عنه عروة بن الزبير ، ووهم من خلطه بناجية بن جندب بن عمير الأسلمى الصحابي الذى روى عنه مجزأة بن زاهر وغيره - انتهى بتصرف يسير . وهو معدود فى أهل المدينة . قال سعيد بن عفير : كان اسمه ذكوان فسماه النبي ﷺ ناجية ، إذ نجا من قريش ، وهو الذى نزل القليب فى الحديبية بسهم رسول الله ﷺ فيما يقال . مات بالمدينة فى زمن معاوية ، وسيأتى مزيد الكلام فى ترجمته عند تخريج الحديث (كيف أصنع بما عطب) بكسر الطاء من باب علم من العطب بفتحتين وهو الهلاك وأريد به ههنا قربه للهلاك بأن اعترته آفة تمنعه من السير فكاد يعطب . وقال القارى : بكسر الطاء أى عيى وعجز عن السير ووقف فى الطريق ، وقيل : أى قرب من العطب وهو الهلاك . وقال فى النهاية : عطب الهدى هلاكه . وقد يعبر بالعطب عن آفة تعتريه فتمنعه عن السير ويخاف عليه الهلاك فينحر (من البدن) أى من الهدى المهداة إلى الكعبة

ثم اغمس نعلها فى دمها، ثم خل بين الناس وبينها فيأكلونها. رواه مالك، والترمذى، وابن ماجه. ورواه أبو داود، والدارمى عن ناجية الأسلمى.

بيان لما (ثم اغمس) بكسر الميم من باب ضرب (نعلها) أى المقلدة بها (فى دمها) أى ثم اجعلها على صفحتها (ثم خل) بصيغة الأمر من التخلية (بين الناس وبينها) قال الطيبى: التعريف للعهد. والمراد بهم الذين يتبعون القافلة أو جماعة غيرهم من قافلة أخرى - انتهى. قلت: اختلفوا فى المراد بالناس، فعند المالكية يدخل فيهم الفقراء والأغنياء من الرفقة وغيرهم غير صاحب الهدى ورسوله، وعند الحنفية هم الفقراء خاصة سواء كانوا من الرفقة أو من غيرهم، وأما عند الشافعية والحنابلة فهم الفقراء لكن من غير أهل الرفقة وهو الراجح عندنا لما تقدم فى حديث ابن عباس من قوله ﷺ: لا تأكل منها أنت ولا أحد من أهل رفقتك، وقد تقدم الكلام فى ذلك مفصلا (فيأكلونها) أى فهم يأكلونها على حد قوله تعالى ﴿ولا يؤذن لهم فيعتذرون - ٧٧ : ٣٦﴾ وإلا لكان الظاهر أن يقال: فيأكلوها. أى بإسقاط النون لجواب الأمر كقوله تعالى ﴿ذرهم يأكلوا - ١٥ : ٣﴾ (رواه مالك والترمذى وابن ماجه) أى عن ناجية الخزاعى، هذا هو ظاهر معنى كلام المصنف، وفيه أن الإمام مالكا روى الحديث عن هشام بن عروة عن أبيه فقال «عن صاحب هدى رسول الله ﷺ قال: يا رسول الله كيف أصنع بما عطب من الهدى» - الحديث. فهذا كما ترى لم يسم الرجل ولم ينسبه بل أبهم فقال «عن صاحب هدى رسول الله ﷺ» ورواه الترمذى من طريق عبدة بن سليمان، وابن ماجه من طريق وكيع كلاهما عن هشام عن عروة فقالا: عن ناجية الخزاعى، وهكذا رواه أحمد (ج٤ : ص٣٣٤) ومن طريقه الحاكم (ج١ : ص٤٤٧) من رواية وكيع وأبى معاوية عن هشام وأخرجه أيضا ابن حبان من رواية أبى خازم عن هشام فقال «عن ناجية الخزاعى» فاتفق عبدة عند الترمذى ووكيع عند أحمد وابن ماجه والحاكم وأبو معاوية عند أحمد وأبو خازم عند ابن حبان على التسمية والنسبة.

قوله (ورواه أبوداود والدارمى عن ناجية الأسلمى) أخرجه أبوداود من طريق سفيان الثورى عن هشام بن عروة عن أبيه ومن طريق أبى داود رواه البيهقى (ج ٥ : ص ٢٤٣) وأخرجه الدارمى من طريق شعيب بن إسحاق عن هشام فقالا «عن ناجية الأسلمى» قال الزرقانى: وكذا رواه جعفر بن عون وروح بن القاسم وغيرهم عن هشام - انتهى. ورواه ابن عبد البر فى الاستيعاب من طريق وهيب بن خالد عن هشام بن عروة عن أبيه فقال «عن ناجية صاحب هدى رسول الله ﷺ» فلم يذكر النسبة لا الأسلمى ولا الخزاعى. قال الحافظ فى الإصابة بعد ذكر طرقه: ولم يسم أحد منهم والد ناجية لكن قال بعضهم الخزاعى وبعضهم الأسلمى، ولا يبعد التعدد، فقد ثبت من حديث ابن عباس أن ذويبا الخزاعى حدثه أنه كان مع البدن أيضا (فى لفظ عند أحمد أن نبى الله ﷺ كان يبعث معه بالبدن فيقول إن عطب منها

....

شئ فخشيت عليه فانحرها واغمس نعلها فى دمها واضرب صفحتها ولا تأكل منها أنت ولا أحد من رفقتك) قال: وأخرج ابن أبي شيبة من طريق عروة أن النبي ﷺ بعث ناجية الخزاعى عينا فى فتح مكة، وقد جزم أبوالفتح الأزدى وأبوصالح المؤذن بأن عروة تفرد بالرواية عن ناجية الخزاعى، فهذا يدل على أنه غير الأسلمى - انتهى. وقال فى تهذيب التهذيب: ناجية بن كعب بن جندب، ويقال ابن جندب بن كعب ويقال ابن عمير بن معمر الأسلمى الخزاعى، روى عن النبي ﷺ وكان صاحب بدنه فيما يصنع بما عطب من البدن، روى عنه عروة بن الزبير ومجزأة بن زاهر الأسلمى.... قلت (قائله الحافظ) قوله (أى قول صاحب تهذيب الكمال) «الأسلمى الخزاعى» عجيب، وقد بينت فى معرفة الصحابة أن ناجية بن جندب الأسلمى غير ناجية بن جندب بن كعب الخزاعى، وأن كلا منهما وقع له استصحاب البدن وأن الذى روى عنه عروة هو الخزاعى، وقيل فيه الأسلمى، وأن الذى روى عنه مجزأة هو الأسلمى بلا خلاف والأسلمى قد ذكر ابن سعد أنه شهد الحديبية، وزعم الأزدى وأبوصالح المؤذن أن عروة تفرد بالرواية عن الخزاعى، وأما الأسلمى فروى عنه مجزأة بن زاهر وعبد الله بن عمرو الأسلمى أيضا - انتهى. قلت: كلام الحافظ هذا وكذا كلامه فى التقريب وفى الإصابة يدل على أن ناجية الأسلمى غير ناجية الخزاعى، الأول ناجية بن جندب بن عمير، والثانى هو ناجية بن جندب بن كعب أو ناجية بن كعب بن جندب وأن كليهما من أصحاب البدن المهداة التى وقع السؤال فيها عما يصنع بما يعطب منها، وأن الصواب فى حديث عروة «ناجية الخزاعى» لا الأسلمى ويؤيد ذلك أن الإمام أحمد فى مسنده وضع الحديث فى مسند ناجية الخزاعى لما وقع فى سنده «عن عروة عن ناجية الخزاعى» وذكر الزرقانى كلام الحافظ المتقدم عن الإصابة ثم تعقبه بأن جزم أبي الفتح الأزدى وأبي صالح المؤذن بتفرد عروة بالرواية عن الخزاعى لا يدل على أن هذا الحديث عنه فلعل الصواب رواية من قال إنه الأسلمى لا سيما وهم حفاظ ثقات، وقد جزم ابن عبد البر بأنه ناجية بن جندب الأسلمى - انتهى. قلت: لم يتفق أصحاب هشام على نسبة الأسلمى، بل قال أكثرهم الخزاعى كما تقدم، نعم صنيع عامة أصحاب الرجال يؤيد أنه الأسلمى حيث نسبوا الحديث إلى الأسلمى ولم يذكروا الخزاعى كالمصنف فى الإكمال وابن عبد البر فى الاستيعاب والجزرى فى رجال جامع الأصول، وذكر الذهبي فى تجريده والجزرى فى أسد الغابة الحديث فى ترجمة الأسلمى والخزاعى كليهما، وقال الجزرى فى ترجمة ناجية بن جندب بعد ذكر الحديث عن الترمذى بسنده وعن الموطأ: والصحيح أنه أسلمى. ثم ذكر القصة من رواية ابن إسحاق وفيها أن الذى نزل القليب بسهم رسول الله ﷺ ناجية بن جندب الأسلمى صاحب بدن رسول الله ﷺ انتهى. والظاهر أن البغوى صاحب المصابيح تبع فى ذلك الإمام أحمد والمصنف تبع ابن عبد البر ومن وافقه، فإنه لم يذكر ناجية الخزاعى فى إكماله، والراجح عندنا هو ما ذهب إليه الحافظ، والله أعلم. والحديث صححه الترمذى وسكت عنه أبوداود والمنذرى وصححه الحاكم على شرط الشيخين وقرره الذهبي.

٢٦٦٦ - (١٦) وعن عبد الله بن قرط، عن النبي ﷺ، قال: إن أعظم الأيام عند الله يوم النحر، ثم يوم القر. قال ثور: وهو اليوم الثاني. قال: وقرب لرسول الله ﷺ بدنات خمس أو ست، فطفقن يزدلفن إليه بأيتهن يبدأ،

٢٦٦٦ - قوله (وعن عبد الله بن قرط) بضم القاف وسكون الراء وإهمال الطاء الأزدى الثمالي بضم المثلثة وتخفيف الميم صحابي، روى أحمد بن حنبل بإسناد حسن وأبونعيم فى الصحابة بإسناد لا بأس به أنه كان اسمه فى الجاهلية شيطانا فغيره النبي ﷺ وسماه عبد الله. شهد اليرموك وفتح دمشق، وأرسله يزيد بن أبي سفيان بكتابه إلى أبي بكر الصديق رضى الله عنهم، واستعمله أبوعبيدة على حمص فى عهد عمر مرتين، ولم يزل عليها حتى توفى أبوعبيدة، ثم استعمله معاوية على حمص أيضا. قال ابن يونس: قتل عبد الله بأرض الروم شهيدا سنة ست وخمسين (إن أعظم الأيام) أى أيام عيد الأضحى، فلا ينافى ما فى الأحاديث الصحيحة أن أفضل الأيام يوم عرفة فيكون المراد بتلك الأيام يوم النحر وأيام التشريق. وقال الطيبي: أى من أعظم الأيام، لأن العشر (أى عشر رمضان أو عشر ذى الحجة) أفضل مما عداها قال القارى: ولا يبعد أن يقال: الأفضلية مختلفة باعتبار الحيثية أو الإضافية والنسبية فلا يحتاج إلى تقدير «من» التبعيضية (يوم النحر) أى أول أيام النحر لأنه العيد الأكبر ويعمل فيه أكبر أعمال الحج حتى قال تعالى فيه ﴿يوم الحج الأكبر﴾ (ثم يوم القر) بفتح القاف وتشديد الراء، هو اليوم الأول من أيام التشريق، سمى بذلك لأن الناس يقرون يومئذ فى منازلهم بمنى ولا ينفرون عنه بخلاف اليومين الأخيرين، قاله القارى. وقال فى اللمعات: سمى بذلك لأن الناس يقرون ويسكنون فيه بمنى بعد ما تعبوا فى أداء المناسك. وقال الجزرى والخطابي: هو اليوم الذى يلى يوم النحر، سمى بذلك لأن الناس يقرون فيه بمنى وقد فرغوا من طواف الإفاضة والنحر فاستراحوا وقروا (قال ثور) بفتح مثلثة، أحد رواة هذا الحديث وهو ثور بن يزيد الكلاعى ويقال الرحبي أبوخالد الحمصى أحد الحفاظ الأثبات العلماء. قال ابن معين: ما رأيت شاميا أوثق منه. وقال فى التقريب: ثقة ثبت إلا أنه يرى القدر، من كبار أتباع التابعين. مات سنة خمسين ومائة وقيل ثلاث أو خمس وخمسين (وهو) أى يوم القر هو (اليوم الثانى) أى من أيام النحر أو من أيام العيد، فلا ينافى ما سبق من أنه أول أيام التشريق (قال) أى عبد الله (وقرب) بتشديد الراء مجهولا (بدنات خمس أو ست) شك من الراوى أو ترديد من عبد الله، يريد تقريب الأمر أى بدنات من بدن النبي ﷺ (فطفقن) بكسر الفاء الثانية أى شرعن (يزدلفن) أى يتقربن ويسعين (إليه بأيتهن يبدأ) يعنى يقصد كل من البدنات أن يبدأ فى النحر بها. قال الطيبي: أى منتظرات بأيتهن يبدأ للتبرك بيد رسول الله ﷺ فى نحرهن، ولا يخفى ما فيه من المعجزة الباهرة. قال الخطابي: قوله «يزدلفن» معناه يقتربن من قولك «زلف الشئ» إذا قرب، ومنه قوله تعالى ﴿وأزلفنا ثم الآخرين - ٢٦ : ٦٤﴾ ومعناه والله

قال: فلما وجبت جنوبها، قال: فتكلم بكلمة خفيـة لم أفهمها فقلت: ما قال؟ قال، قال: من شاء اقتطع. رواه أبوداود. وذكر حديث ابن عباس، وجابر في باب الاضحية.

﴿ الفصل الثالث ﴾

٢٦٦٧ – (١٧) عن سلمة بن الأكوع، قال: قال النبي ﷺ: من ضحى منكم فلا يصبحن بعد ثالثة وفي بيته منه شئ.

أعلم القرب والدنو من الهلاك، وإنما سميت المزدلفة لاقتراب الناس فيها إلى منى بعد الافاضة من عرفات (قال) أى عبد الله (فلما وجبت جنوبها) أى سقطت على الأرض لأنها تنحر قائمة كما تقدم. قال الخطابي: معناه زهقت أنفسها فسقطت على جنوبها، وأصل الوجوب السقوط (قال) أى عبد الله، وهو تأكيد، وقال الطيبي: أى الراوى (فتكلم) أى النبي ﷺ. قال القارى: فيلزم منه أن يقال بزيادة الفاء، وعندى أن ضمير «قال» راجع إليه ﷺ، وقوله «فتكلم بكلمة خفية» عطف تفسير لقال ـ انتهى. قلت: ولفظ البيهقي «فلما وجبت جنوبها تكلم بكلمة خفية لم أفهمها» وهذا واضح لا يحتاج إلى تأويل (لم أفهمها) قال القارى: أى لخفاء لفظها (فقلت) أى للذى يليني (ما قال) أى النبي ﷺ (قال) أى المسؤل (قال) أى النبي ﷺ (من شاء اقتطع) قال الخطابي: فيه دليل على جواز هبة المشاع، وفيه دلالة على أخذ النثار في عقد الأملاك، وأنه ليس من باب النهبي، وإنما هو من باب الاباحة وقد كره بعض العلماء خوفا أن يدخل فيما نهى عنه من النهبي (رواه أبوداود) وأخرجه أيضا البيهقي (ج ٥: ص ٢٤١) كلاهما من طريق ثور بن يزيد عن راشد بن سعد عن عبد الله بن عامر بن لحي عن عبد الله بن قرط. وسكت عنه أبوداود والمنذرى، وقال المنذرى: وأخرجه النسائي أى في الكبرى وذكره الحافظ في الاصابة في ترجمة عبد الله بن قرط، وعزاه لأبي داود والنسائي وابن حبان والحاكم وقال: قال الطبراني تفرد به ثور بن يزيد (وذكر حديث ابن عباس) وقع في بعض النسخ «حديثا ابن عباس» وهو الظاهر ويريد بحديث ابن عباس قوله: كنا مع النبي ﷺ في سفر فحضر الأضحى فاشتركنا في البقرة سبعة وفي الجزور عشرة (وجابر) أى البقرة عن سبعة والجزور عن سبعة (في باب الاضحية) الأظهر أنه اعتراض من صاحب المشكاة بأنه حولهما عن هذا الباب، لأنهما أنسب إلى ذلك الباب، ويحتمل أن يكون اعتذارا منه بأنه أسقطهما عن تكرار، والله أعلم. والحديثان قد تقدم البسط في شرحهما في باب الاضحية، وقد بينا هناك أن حديث جابر أنسب لباب الهدى.

٢٦٦٧ ـ قوله (من ضحى) بتشديد الحاء (فلا يصبحن) بالصاد المهملة الساكنة والموحدة المكسورة (بعد ثالثة من الليالي من وقت التضحية (وفي بيته) قال القسطلاني: ولأبي ذر «وبقي في بيته» (منه) أى من الذى ضحى به (شئ) من لحمه لحرمة ادخار شئ من لحم الاضحية في هذا العام لأجل القحط الذى وقع فيه حتى امتلأت المدينة من أهل البادية

فلما كان العام المقبل قالوا: يا رسول الله! نفعل كما فعلنا العام الماضى؟ قال: كلوا وأطعموا

فأمر أهلها بإخراج جميع ما عندهم من لحوم الأضاحى التى اعتادوا ادخار مثلها فى كل عام (فلما كان العام المقبل) أى الآتى بعده (قالوا) أى بعض الأصحاب (نفعل) بتقدير الاستفهام (كما فعلنا العام الماضى؟) من ترك الادخار، قال ابن المنير: وكأنهم فهموا أن النهى ذلك العام كان على سبب خاص وهو الدافة، وإذا ورد العام حاك فى النفس من عمومه وخصوصه إشكال، فلما كان مظنة الاختصاص عاودوا السؤال فبين لهم ﷺ أنه خاص بذلك السبب، ويشبه أن يستدل بهذا من يقول: إن العام يضعف عمومه بالسبب فلا يبقى على أصالته ولا ينتهى به إلى التخصيص، ألا ترى أنهم لو اعتقدوا بقاء العموم على أصالته لما سألوا، ولو اعتقدوا الخصوص أيضا لما سألوا، فسؤالهم يدل على أنه ذو شأنين، وهذا اختيار الإمام الجوينى. وحاصل كلام ابن المنير أن وجه قولهم «هل نفعل كما كنا نفعل» مع أن النهى يقتضى الاستمرار لأنهم فهموا أن ذلك النهى ورد على سبب خاص فلما احتمل عندهم عموم النهى أو خصوصه من أجل السبب سألوا، فأرشدهم إلى أنه خاص بذلك العام من أجل السبب المذكور، واستدل به على أن العام إذا ورد على سبب خاص ضعفت دلالة العموم حتى لا يبقى على أصالته، لكن لا يقتصر فيه على السبب، كذا فى الفتح (قال) أى النبى ﷺ (كلوا) بصيغة الأمر من الأكل. قال الحافظ: تمسك به من قال بوجوب الأكل من الأضحية، ولا حجة فيه لأنه أمر بعد حظر، فيكون للإباحة. وقال النووى: يستحب الأكل من الأضحية، هذا مذهبنا ومذهب العلماء كافة إلا ما حكى عن بعض السلف أنه أوجب الأكل منها وهو قول أبى الطيب بن سلمة من أصحابنا، حكاه عنه الماوردى لظاهر هذا الحديث فى الأمر بالأكل مع قوله تعالى ﴿فكلوا منها﴾ وحمل الجمهور هذا الأمر على الندب أو الإباحة، لا سيما وقد ورد بعد الحظر كقوله تعالى ﴿وإذا حللتم فاصطادوا ـ ٥ : ٢﴾ وقد اختلف الأصوليون والمتكلمون فى الأمر الوارد بعد الحظر، فالجمهور من أصحابنا وغيرهم على أنه للوجوب، وقال جماعة منهم من أصحابنا وغيرهم: إنه للإباحة، وسيأتى مزيد الكلام فى ذلك (وأطعموا) بهمزة قطع وكسر العين المهملة، وفى حديث عائشة وأبى سعيد «تصدقوا» قال الخطابى: استدل بإطلاق الأحاديث على أنه لا تقييد فى القدر الذى يجزئ من الإطعام. ويستحب للمضحى أن يأكل من الأضحية شيئا ويطعم الباقى صدقة وهدية، وعن الشافعى يستحب قسمتها أثلاثا لقوله «كلوا وتصدقوا وأطعموا» قال ابن عبد البر: وكان غيره يقول: يستحب أن يأكل النصف ويطعم النصف، وقد أخرج أبو الشيخ فى كتاب الأضاحى (وأحمد) من طريق عطاء بن يسار عن أبى هريرة رفعه «من ضحى فليأكل من إضحيته» ورجاله ثقات لكن قال أبو حاتم الرازى: الصواب عن عطاء مرسل، قال النووى: مذهب الجمهور أنه لا يجب الأكل من الأضحية، وإنما الأمر فيه للإذن. وذهب بعض السلف إلى الأخذ بظاهر الأمر، وحكاه الماوردى عن أبى الطيب بن سلمة من الشافعية، وأما

....

الصدقة منها فالصحيح أنه يجب التصدق من الإضحية بما يقع عليه الاسم ، والأكمل أن يتصدق بمعظمها ، ولنا وجه أنه لا تجب الصدقة بشئ منها ، كذا فى الفتح. وقال ابن حزم فى المحلى : فرض على كل مضح أن يأكل من إضحيته ولابد ولولقمة ، وفرض عليه أن يتصدق أيضا منها بما شاء قل أو كثر ولابد ، ومباح له أن يطعم منها الغنى والكافر وأن يهدى منها إن شاء ذلك ـ انتهى. وقال ابن قدامة فى المغنى (ج ٨ : ص ٦٣٢) : قال أحمد نحن نذهب إلى حديث عبد الله يأكل هو الثلث ويطعم من أراد الثلث ويتصدق على المساكين بالثلث، قال علقمة: بعث معى عبدالله بهدية فأمرنى أن آكل ثلثا وأن أرسل إلى أهل أخيه عتبة بثلث وأن أتصدق بثلث . وعن ابن عمر قال : الضحايا والهدايا ثلث لك وثلث لأهلك وثلث للمساكين . وهذا قول إسحاق وأحد قولى الشافعى. وقال فى الآخر: يجعلها نصفين، يأكل نصفا ويتصدق بنصف لقول الله تعالى ﴿ فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير-٢٢ : ٢٨ ﴾ وقال أصحاب الرأى : ما كثر من الصدقة فهو أفضل لأن النبى ﷺ أهدى مائة بدنة وأمر من كل بدنة ببضعة فجعلت فى قدر فأكل هو وعلى من لحمها وحسيا من مرقها ونحر خمس بدنات أو ست بدنات وقال من شاء فليقتطع ولم يأكل منهن شيئا. ولنا ما روى عن ابن عباس فى صفة إضحية النبى ﷺ ، قال : ويطعم أهل بيته الثلث ويطعم فقـراء جيرانه الثلث ، ويتصدق على السؤال بالثلث . رواه الحافظ أبوموسى الأصفهانى فى الوظائف وقال : حديث حسن ، ولأنه قول ابن مسعود وابن عمر ، ولم نعرف لهما مخالفا فى الصحـابة ، فكان إجماعا ، ولأن الله تعـالى قال ﴿ فكلوا منها وأطعموا القانع والمعتر ﴾ والقانع السائل يقال : قنع قنوعا إذا سأل ، وقنع قناعة إذا رضى ، والمعتر الذى يعتريك أى يتعرض لك لتطعمه فلا يسأل ، فذكـر ثلاثة أصناف ، فينبغى أن يقسم بينهم أثلاثا ، قال : والأمر فى هذا واسع ، فلو تصدق بها كلهـا أو بأكثرها جاز ، وإن أكلها كلها إلا أوقيـة تصدق بها جاز ، وقال أصحاب الشافعى : يجوز أكلها كلها . ولنا أن الله تعـالى قال : ﴿ فكلوا منها وأطعموا القانع والمعتر ﴾ وقال ﴿ وأطعموا البائس الفقـير ﴾ والأمـر يقتضى الوجوب. وقال بعض أهل العـلم : يجب الأكل منهـا ولا تجوز الصدقـة بجميعها للأمر بالأكل منها ـ انتهى مختصرا. وقال فى الدر المختار : يأكل من لحم الإضحية ويؤكل غنيـا ويدخر ، وندب أن لا ينقص التصدق عن الثلث وندب تركه لذى عيال توسعـة عليهم ، وفى البدائع «يستحب أن يأكل من إضحيته والأفضل أن يتصدق بالثلث ويتخذ الثلث ضيافة لأقربائه وأصدقائه ويدخر الثلث ، وله أن يهبه جميعا ، ولو تصدق بالكل جاز، ولو حبس لنفسه الكل جاز ؛ لأن القربة بالدم والتصدق باللحم تطوع» ـ انتهى ملخصا . قلت : اختلفوا فى قوله تعالى : ﴿ فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير ﴾ وفى قوله : ﴿ فكلوا منها وأطعموا القانع والمعتر ﴾ أن حكم الأكل المأمور به فى الآيتين هل هو الوجوب لظاهر صيغة الأمر أو الندب والاستحباب؟ فجمهور أهل العلم على أن الأمر بالأكل فيهما للاستحباب لا للوجوب ، والقرينة الصارفة عن الوجوب هى ما زعموا من أن المشركين كانوا لا

وادخروا ، فإن ذلك العام

يأكلون هدايام فرخص للسلمين فى ذلك ، وعليه فالمعنى : فكلوا إن شئتم ولا تحرموا الأكل على أنفسكم كما يفعله المشركون. وقال ابن كثير فى تفسيره : إن القول بوجوب الأكل غريب وعزا للأكثرين أن الأمر للاستحباب. قال : وهو اختيار ابن جرير فى تفسيره. وقال القرطبي فى تفسيره «فكلوا منها» أمر معناه الندب عند الجمهور ، ويستحب للرجل أن يأكل من هديه وإضحيته وأن يتصدق بالأكثر مع تجويزهم الصدقة بالكل وأكل الكل. وشذت طائفة فأوجبت الأكل والإطعام بظاهر الآية ، ولقوله ﷺ : فكلوا وادخروا وتصدقوا - انتهى كلام القرطبي. ورجح الشنقيطى الوجوب حيث قال : أقوى القوابن دليلا وجوب الأكل والإطعام من الهدايا والضحايا ، لأن الله تعالى قال : ﴿فكلوا منها﴾ فى موضعين، فأمر بالأكل من الذبائح مرتين، ولم يقم دليل يجب الرجوع إليه صارف عن الوجوب، وكذلك الإطعام هذا هو الظاهر بحسب الصناعة الأصولية . قال : ومما يؤيد أن الأمر فى الآية يدل على وجوب الأكل وتأكيده أن النبي ﷺ نحر مائة من الإبل فأمر بقطعة من لحم من كل واحدة منها فأكل منها وشرب من مرقها ، وهو دليل واضح على أنه أراد أن لا تبقى واحدة من تلك الإبل الكثيرة إلا وقد أكل منها أو شرب من مرقها. وهذا يدل على أن الأمر فى قوله ﴿فكلوا منها﴾ ليس لمجرد الاستحباب والتخيير إذ لو كان كذلك لاكتفى بالأكل من بعضها وشرب مرقه دون بعض. وكذلك الإطعام، فالأظهر فيه الوجوب - انتهى. وقال أبو حيان فى البحر المحيط : والظاهر وجوب الأكل والإطعام ، وقيل باستحبابهما . وقيل باستحباب الأكل ووجوب الإطعام ، والأظهر أنه لا تحديد للقدر الذى يأكله ، والقدر الذى يتصدق به ، فيأكل ما شاء ويتصدق بما شاء ، وقد قال بعض أهل العلم : يتصدق بالنصف ويأكل النصف . واستدل لذلك بقوله تعالى : ﴿فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير﴾ قال فجزأها نصفين ، نصف له ونصف للفقراء ، وقال بعضهم : يجعلها ثلاثة أجزاء ، يأكل الثلث ويتصدق بالثلث ويهدى الثلث ، واستدل بقوله تعالى : ﴿فكلوا منها وأطعموا القانع والمعتر﴾ فجزأها ثلاثة أجزاء ، ثلث له وثلث للقانع وثلث للمعتر ، هكذا قالوا ، وأظهرها الأول ، والعلم عند الله تعالى (وادخروا) بتشديد الدال المهملة وأصله من ذخر بالمعجمة ، دخلت عليها تاء الافتعال ثم ادغمت ، ومنه قوله تعالى: ﴿وادكر بعد أمة - ١٢ : ٤٥﴾ أى اجعلوا ذخيرة ، وهو أمر إباحة. قال الحافظ : يؤخذ من الإذن فى الادخار الجواز خلافا لمن كرهه . وقد ورد فى الادخار «كان يدخر لأهله قوت سنة» وفى رواية «كان لا يدخر لغد» والأول فى الصحيحين ، والثانى فى مسلم، والجمع بينهما أنه كان لا يدخر لنفسه ويدخر لعياله ، أو أن ذلك كان لاختلاف الحال فيتركه عند حاجة الناس إليه ويفعله عند عدم الحاجة - انتهى .

(فإن ذلك العام) أى الواقع فيه النهى علة لتحريم الادخار السابق وإيماء إلى أن الحكم يدور مع العلة وجودا وعدما

كان بالناس جهد، فأردت أن تعينوا فيهم. متفق عليه.

٢٦٦٨ — (١٨) وعن نبيشة، قال: قال رسول الله ﷺ: إنا كنا نهيناكم عن لحومها أن تأكلوها فوق ثلاث لكى تسعكم، جاء الله بالسعة

(كان بالناس جهد) بفتح الجيم أى مشقة من جهة قحط السنة (فأردت) أى بالنهى عن الادخار (أن تعينوا فيهم) بالعين المهملة من الإعانة. قال الطيبي: أى توقعوا الإعانة فيهم - انتهى. قال القارى: فجعله من باب التضمين كقول الشاعر:

يجرح فى عراقيبها نصلى

ومنه قوله تعالى حكاية: ﴿وأصلح لى فى ذريتى - ٤٦ : ١٥﴾ ويمكن أن يكون التقدير: أن تعينونى فى حقهم فإن فقرهم كان صعبا عليه ﷺ. قلت: قوله «أن تعينوا فيهم» هكذا وقع فى جميع نسخ المشكاة، وكذا ذكره الجزرى فى جامع الأصول (ج ٤ : ص ١٥٦) وهو خطأ، والصواب «أن تعينوا فيها» كما وقع فى البخارى، يعنى تعينوا الفقراء فى المشقة، والضمير فى «تعينوا فيها» للشقة المفهومة من الجهد. قال الحافظ: قوله «أن تعينوا فيها» كذا هنا من الإعانة وفى رواية مسلم عن محمد بن المثنى عن أبى عاصم شيخ البخارى فيه «فأردت أن يفشو فيهم» أى بالفاء والشين، وللإسماعيلى عن أبى يعلى عن أبى خيثمة عن أبى عاصم: فأردت أن تقسموا فيهم كلوا وأطعموا وادخروا. قال عياض: الضمير فى تعينوا فيها للشقة المفهومة من الجهد أو من الشدة أو من السنة لأنها سبب الجهد، وفى «يفشو فيهم» أى فى الناس يعنى يشيع لحم الأضاحى فى الناس المحتاجين إليها. قال فى المشارق: ورواية البخارى أوجه. وقال فى شرح مسلم: ورواية مسلم أشبه. قال الحافظ: قد عرفت أن مخرج الحديث واحد، ومداره على أبى عاصم وأنه تارة قال هذا وتارة قال هذا، والمعنى فى كل صحيح فلا وجه للترجيح - انتهى (متفق عليه) أخرجاه فى الأضاحى، وهو الحديث الثامن عشر من ثلاثيات الإمام البخارى رواه عن أبى عاصم عن يزيد بن أبى عبيد عن سلمة بن الأكوع. قال القارى: لا يظهر وجه إيراد المصنف هذا الحديث فى هذا الباب كما لا يخفى، ولعله أراد به تفسيرا لحديث جابر فى آخر الفصل الأول. والحديث أخرجه البيهقى فى الأضاحى (ج ٩ : ص ٢٩٢).

٢٦٦٨ — قوله (وعن نبيشة) بضم النون وفتح الموحدة، وهو نبيشة الخير الهذلى، تقدم ترجمته (إنا كنا نهيناكم عن لحومها) أى الأضاحى أو الهدايا، فيظهر وجه المناسبة للباب، قاله القارى. قلت: وقع فى رواية لأحمد «إنى كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحى» (أن تأكلوها) بدل اشتمال (فوق ثلاث) أى ليال (لكى تسعكم) من الوسع أى ليصيب لحومها كلكم من ضحى ومن لم يضح (جاء الله) وفى بعض نسخ أبى داود «فقد جاء الله»، وهكذا وقع فى مسند أحمد (بالسعة) بفتح السين، ومنه قوله تعالى: ﴿لينفق ذوسعة من سعته - ٦٥ : ٧﴾ استئناف مبين لتغيير الحكم، أى أتى الله

فكلوا وادخروا واتجروا، ألا وإن هذه الأيام أيام أكل وشرب وذكر الله. رواه أبوداود.

بالخصب وسعة الخير وأتى بالرخاء وكثرة اللحم، فإذا كان الأمر كذلك (فكلوا وادخروا واتجروا) افتعال من الأجر أي اطلبوا الأجر بالتصدق، قال المنذري: افتعلوا من الأجر يريد الصدقة التي يتبعها أجرها وثوابها، وليس من باب التجارة، لأن البيع في الضحايا فاسد. قلت: وقع في بعض نسخ أبي داود «واتجروا» بتشديد التاء، وكان أصله ائتجروا، ثم أدغم كما في «اتخذ» قال الخطابي: «واتجروا» أصله ايتجروا على وزن افتعلوا، يريد الصدقة التي يبتغى أجرها وثوابها، ثم قيل اتجروا كما قيل اتخذت الشيء، وأصله ايتخذته، وهو من الأخذ، فهو من الأجر، وليس من باب التجارة، لأن البيع في الضحايا فاسد، إنما توكل ويتصدق منها ـ انتهى (ألا) للتنبيه (وإن هذه الأيام) أي أيام منى وهي أربعة، قاله القاري (أيام أكل وشرب) بضم الشين وفتحها فيحرم الصيام فيها، وقد علل ذلك علي رضي الله عنه بأن القوم زاروا الله وهم في ضيافته في هذه الأيام وليس للضيف أن يصوم دون إذن من أضافه، رواه البيهقي بسند مقبول، ومن ثم قال جمع: سر ذلك أنه تعالى دعا عباده إلى زيارة بيته، فأجابوه وقد أهدى كل على قدر وسعه، وذبحوا هديهم فقبله منهم وجعل لهم ضيافة وهي ثلاثة أيام، فأوسع زواره طعاما وشرابا ثلاثة أيام، وسنة الملوك إذا أضافوا أطعموا من على الباب كما يطعمون من في الدار، والكعبة هي الدار، وسائر الأقطار باب الدار، فعم الله الكل بضيافته فمنع صيامها، ذكره الزرقاني (ذكر الله) أي كثرة ذكره تعالى لقوله تعالى: ﴿فإذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا ـ ٢ : ٢٠٠﴾ ولقوله عز وجل: ﴿واذكروا الله في أيام معدودات ـ ٢ : ٢٠٣﴾ قال الزرقاني: وعقب الأكل والشرب بقوله «وذكر الله» لئلا يستغرق العبد في حظوظ نفسه وينسى حقوق الله تعالى. قال الطيبي: هذا من باب التتميم، فإنه لما أضاف الأكل والشرب إلى الأيام أوهم أنها لا تصلح إلا لهما، لأن الناس أضياف الله فيها، فتدارك بقوله «وذكر الله» لئلا يستغرقوا أوقاتهم باللذات النفسانية فينسوا نصيبهم من الروحانية، ونظيره في التتميم للصيانة أي الاحتراس قول الشاعر:

فسقى ديارك غير مفسدها صوب الربيع وديمة تهمي

قال الخطابي: قوله «هذه الأيام أيام أكل وشرب» فيه دليل على أن صوم أيام التشريق غير جائز لأنه قد وسمها بالأكل والشرب كما وسم يوم العيد بالفطر ثم لم يجز صيامه فكذلك أيام التشريق، وسواء كان ذلك تطوعا من الصائم أو نذرا أوصامها الحاج عن التمتع ـ انتهى. قلت: رواه مسلم في كتاب الصوم بلفظ «أيام التشريق أيام أكل وشرب وذكر الله» وقد ذكره المصنف في باب صيام التطوع، وتقدم هناك الكلام في صيام أيام التشريق مفصلا (رواه أبوداود) في الأضاحي وسكت عليه. قال المنذري: وأخرجه النسائي بتمامه، وأخرجه ابن ماجه مختصرا على الإذن في الادخار فوق ثلاث، وأخرج مسلم الفصل الثاني في ذكر الأكل والشرب والذكر ـ انتهى. قلت: وأخرجه أيضا مطولا أحمد (ج ٥: ص ٧٥، ٧٦) والبيهقي (ج ٩ : ص ٢٩٢).

(٨) باب الحلق

(باب الحلق) أى والقصر، واكتفى بأفضلهما، والكلام ههنا فى ستة أمور بسطها الباجى فى شرح «باب ما جاء فى الحلاق» من الموطأ، الأول: فى حكم الحلق، الثانى: فى صفته. الثالث: فى موضعه، الرابع: فى وقته، الخامس: فيما يتعلق به من الأحكام، السادس: فى أنه هل هو نسك أو تحلل، قال العينى: قال شيخنا زين الدين العراقى فى شرح الترمذى: إن الحلق نسك، قاله النووى. وهو قول أكثر أهل العلم، وهو القول الصحيح للشافعى، وفيه خمسة أوجه أصحها أنه ركن لا يصح الحج والعمرة إلا به، والثانى أنه واجب، والثالث أنه مستحب، والرابع أنه استباحة محظور، والخامس أنه ركن فى الحج واجب فى العمرة، وإليه ذهب الشيخ أبو حامد وغير واحد من الشافعية - انتهى. وصحح النووى فى مناسكه أنه نسك وأنه ركن لا يصح الحج إلا به ولا يجبر بدم. وقال فى شرح مسلم: مذهبنا المشهور أن الحلق أو التقصير نسك من مناسك الحج والعمرة وركن من أركانهما لا يحصل واحد منهما إلا به، وبهذا قال العلماء كافة، وللشافعى قول شاذ ضعيف أنه استباحة محظور كالطيب واللباس وليس بنسك، والصواب الأول - انتهى. وبوب البخارى فى صحيحه «باب الحلق والتقصير عند الإحلال» قال ابن المنير فى الحاشية: أفهم البخارى بهذه الترجمة أن الحلق نسك لقوله «عند الإحلال» وليس هو نفس التحلل، وكأنه استدل على ذلك بدعائه ﷺ لفاعله، والدعاء يشعر بالثواب، والثواب لا يكون إلا على العبادة لا على المباحات، وكذلك تفضيله الحلق على التقصير يشعر بذلك، لأن المباحات لاتتفاضل، والقول بأن الحلق نسك قول الجمهور إلا رواية مضعفة عن الشافعى أنه استباحة محظور، وقد أوهم كلام ابن المنذر أن الشافعى تفرد بها، لكن حكيت أيضا عن عطاء وعن أبى يوسف، وهى رواية عن أحمد وعن بعض المالكية، كذا فى الفتح، وقال الباجى: وعندنا أنه نسك وهو أحد قولى الشافعى، والدليل على أنه نسك يثاب صاحبه على فعله قوله تعالى: ﴿لتدخلن المسجد الحرام - ٤٨ : ٢٧﴾ الآية. فوصف دخول المسجد على هذه الصفة فيما وعدهم به، ولو لم يكن نسكا مقصودا لما وصف دخولهم به كما لم يصف دخولهم بلبسهم الثياب. ووجه ثان أنه كناية عن الحج أو العمرة، ولو لم يكن من النسك لما كنى به عنه، ودليلنا من جهة السنة حديث ابن عمر فى الدعاء للحلقين، فلو لم يكن فعلا يثاب عليه فاعله لما دعا له، وأيضا إنه عليه السلام أظهر تفضيل الحلاق على التقصير ولو لم يكن نسكا له فضيلة لما كان أفضل من التقصير كما أنه ليس لبس نوع من الثياب أفضل من لبس غير ذلك - انتهى. وقال ابن قدامة (ج ٣ : ص ٤٣٥) : الحلق والتقصير نسك فى الحج والعمرة فى ظاهر مذهب أحمد وقول الخرقى، وهو قول مالك وأبى حنيفة والشافعى، وعن أحمد أنه ليس بنسك، وإنما هو إطلاق من محظور كان محرما عليه بالإحرام، فأطلق فيه عند الحل كاللباس والطيب وسائر محظورات الإحرام، فعلى هذه الرواية لا شئ على تاركه، ويحصل الحل بدونه، ووجهها أن النبى ﷺ أمر بالحل من العمرة قبله فروى أبو موسى قال قدمت على رسول الله ﷺ فقال لى: بم أهللت ؟ قلت:

﴿ الفصل الأول ﴾

٢٦٦٩ ـ (١) عن ابن عمر، أن رسول الله ﷺ حلق رأسه في حجة الوداع، وأناس من أصحابه، وقصر بعضهم.

لبيك بإهلال كإهلال رسول الله ﷺ. قال: أحسنت، فأمرني فطفت بالبيت وبين الصفا والمروة، ثم قال لي: أحل، متفق عليه. وعن جابر، أن النبي ﷺ لما سعى بين الصفا والمروة قال من كان معه هدى فليحل وليجعلها عمرة. رواه مسلم. وعن سراقة أن النبي ﷺ قال: إذا قدمتم فمن تطوف بالبيت وبين الصفا والمروة فقد حل إلا من كان معه هدى رواه أبو إسحاق الجوزجاني، والرواية الأولى أصح، فإن النبي ﷺ أمر به فروى ابن عمر أن النبي ﷺ قال: من لم يكن معه هدى فليطف بالبيت وبين الصفا والمروة وليقصر وليحلل. وعن جابر، أن النبي ﷺ قال: أحلوا إحرامكم بطواف بالبيت (والصفا والمروة) وقصروا. وأمره يقتضي الوجوب. ولأن الله تعالى وصفهم به بقوله سبحانه: ﴿محلقين رؤسكم ومقصرين ـ ٤٨ : ٢٧﴾ ولو لم يكن من المناسك لما وصفهم به كاللبس وقتل الصيد، ولأن النبي ﷺ ترحم على المحلقين ثلاثا وعلى المقصرين مرة. ولو لم يكن من المناسك لما دخله التفضيل كالمباحات، ولأن النبي ﷺ وأصحابه فعلوه في جميع حججهم وعمرهم ولم يخلوا به، ولو لم يكن نسكا لما داوموا عليه بل لم يفعلوه، لأنه لم يكن من عادتهم فيفعلوه عادة، ولا فيه فضل فيفعلوه لفضله، وأما أمره بالحل فإنما معناه ـ والله أعلم ـ الحل بفعله، لأن ذلك كان مشهورا عندهم، فاستغنى عن ذكره، ولا يمتنع الحل من العبادة بما كان محرما فيها كالسلام من الصلاة ـ انتهى. قال الولي العراقي في شرح التقريب: القائلون بأنه نسك اختلفوا في أنه ركن الحج لا يتم إلا بفعله ولا يجبر بدم أو واجب، فذهب إلى الأول أكثر الشافعية. وقال إمام الحرمين: إنه متفق عليه، وقال النووي: إنه الصواب، وذهب الداركي والشيخ أبو إسحاق الشيرازي إلى أنه واجب، وهو مذهب الأئمة الثلاثة، وذهب الشيخ أبو حامد الإسفرائيني وجماعة إلى أنه ركن في العمرة واجب في الحج.

٢٦٦٩ ـ قوله (حلق رأسه) بتشديد اللام وتخفيفها أي أمر بحلقه (في حجة الوداع وأناس من أصحابه) أي حلقوا لإدراك شرف متابعته وفضيلة الحلق التي بينه بالدعاء للمحلقين مرات (وقصر) بتشديد الصاد (بعضهم) أي بعض أصحابه أخذا بالرخصة بعد دعائه للمقصرين في المرة الأخيرة بالتماسهم. قال القاري: ويمكن أن يكون المراد من قوله «وقصر بعضهم» أي بعد عمرتهم قبل حجتهم ـ انتهى. واللفظ المذكور للبخاري في المغازي، أخرجه من طريق موسى بن عقبة عن نافع عن عبد الله بن عمر، وأخرج مسلم من طريق الليث بن سعد عن نافع أن عبد الله قال: حلق رسول الله ﷺ وحلق طائفة من أصحابه وقصر بعضهم، قال عبد الله: إن رسول الله ﷺ قال: رحم الله المحلقين. مرة أو مرتين

متفق عليه.

٢٦٧٠ ــ (٢) وعن ابن عباس، قال: قال لى معاوية: إنى قصرت من رأس النبي ﷺ عند المروة بمشقص.

(الشك من الليث) ثم قال «والمقصرين» ومجموع الروايتين يدل على أن الحلق والدعاء للحلقين كان فى حجة الوداع، وسيأتى الكلام فيه مفصلا. تنبيه: أفاد ابن خزيمة فى صحيحه من الوجه الذى أخرجه البخارى منه فى المغازى من طريق موسى بن عقبة عن نافع متصلا بالمتن المذكور، قال: وزعموا أن الذى حلقه معمر بن عبد الله بن نضلة، وبين أبومسعود فى الأطراف أن قائل «وزعموا» ابن جريج الراوى له عن موسى بن عقبة، كذا فى الفتح، وقال النووى: اختلفوا فى اسم الحالق فالصحيح أنه معمر بن عبد الله (العدوى) كما ذكر البخارى. وقيل هو خراش بن أمية، وهو بمعجمتين (الأولى مكسورة) انتهى. قال الحافظ: والصحيح أن خراشا كان الحالق بالحديبية، والله أعلم. قلت: وقد بينه ابن عبد البر فقال فى ترجمة خراش بن أمية بن الفضل الكعبي الخزاعى: وهو الذى حلق رأس رسول الله ﷺ يوم الحديبية ـ انتهى. ولمعمر بن عبد الله الذى حلقه فى حجة الوداع قصة رواها أحمد والطبرانى فى الكبير كما فى مجمع الزوائد، والبخارى فى تاريخه الكبير كما حكاها العينى (متفق عليه) أخرجه البخارى فى الحج وفى المغازى، ومسلم فى الحج، واللفظ المذكور للبخارى فى المغازى، وأخرجه أيضا الترمذى والبيهقى (ج ٥: ص ١٠٣، ١٣٤).

٢٦٧٠ ــ قوله (قال لى معاوية) أى ابن أبى سفيان (إنى قصرت من رأس النبي ﷺ) أى من شعر رأسه، واستدل به من ذهب إلى اجتزاء تقصير بعض شعر الرأس كالحلق لأن ظاهر حرف «من» للتبعيض. ووقع عند أحمد (ج ٤: ص ٩٢) والنسائى من طريق عطاء أن معاوية حدث أنه أخذ من أطراف شعر رسول الله ﷺ فى ايام العشر ـ الحديث. قال: فلو ثبت هذا لكفى فى تقدير الحلق والقصر ببعض الرأس ـ انتهى. قلت: اختلفت ألفاظ الرواية، وفى بعضها «قال قصرت عن رسول الله ﷺ» وهذا كما ترى مجمل، وأما ما وقع فى بعض الروايات من قوله «قصرت من رأسه» أو «أخذ من أطراف شعره» فالظاهر أن المراد به نفى المبالغة فى التقصير بحيث يبلغ إلى أصل الشعر لا الاجتزاء بأخذ بعض الرأس وترك بعضه على أن حمل فعله على المتفق عليه أولى من حمله على المختلف فيه بل هو المتعين، والله أعلم. قال النووى: فى هذا الحديث جواز الاقتصار على التقصير وإن كان الحلق أفضل، وسواء فى ذلك الحاج والمعتمر إلا أنه يستحب للتمتع أن يقصر فى العمرة ويحلق فى الحج ليقع الحلق فى أكمل العبادتين، وقد سبقت الأحاديث فى هذا ـ انتهى (عند المروة) فيه أنه يستحب أن يكون تقصير المعتمر أو حلقه عند المروة لأنها موضع تحلله كما يستحب للحاج أن يكون حلقه أوتقصيره فى منى لأنها موضع تحلله، وحيث حلقا أو قصرا من الحرم كله جاز (بمشقص) بكسر الميم وإسكان

....

الشين المعجمة وفتح القاف وآخره صاد مهملة أى نصل طويل عريض أو غير عريض له حدة ، وقيل المراد به المقص وهو الأشبه فى هذا المحل، قاله القارى. وقال فى اللمعات : مشقص كمنبر ، وهو نصل عريض أوسهم فيه ذلك، وقيل المراد به الجلم بالجيم بفتحتين وهو الذى يجز به الشعر والصوف وهو أشبه. ثم أعلم أن فى الحديث إشكالا وهو أنه لا يدرى أن تقصير رأسه ﷺ الذى أخبر به معاوية كان فى الحج أو فى العمرة ؟ ولا يصح الحمل على الأول ، لأن الحلق والتقصير من الحاج يكون بمنى لا عند المروة . وأيضاً قد ثبت حلق رأسه فى الحج فتعين أن يكون فى العمرة ، ثم فى أى عمرة من عمره كان ؟ لا يجوز أن يكون فى العمرة الحكمية التى كانت بالحديبية لأنه حلق يومئذ فيها ولم يدخل مكة ولم يسلم معاوية يومئذ ، ولا يصح أن يحمل على عمرة القضاء لأنه قد ثبت عن أهل العلم بالسير أن معاوية إنما أسلم عام الفتح ، نعم قد ينقل عنه نفسه أنه كان يقول : أسلمت عام القضية ، لكن الصحيح أنه أسلم عام الفتح. وفى هذا النقل وهن ، أو يحمل على عمرة الجعرانة وكان فى ذى القعدة عام الفتح ، وذلك أيضا لا يصح لأنه قد جاء فى بعض ألفاظ الصحيح «وذلك فى حجته» وفى رواية النسائى بإسناد صحيح «وذلك فى أيام العشر» وهذا إنما يكون فى حجة الوداع ، كذا فى المواهب فتعين حمله على عمرة حجة الوداع ، وقد ثبت أنه ﷺ لم يحل يومئذ ولا من كان معه هدى ، وإنما أمر به من لم يسق الهدى ، نعم قد توهم بعض الناس أنه ﷺ حج متمتعا حل فيه من إحرامه ثم أحرم يوم التروية بالحج مع سوق الهدى ، وتمسكوا بهذا الحديث من معاوية لكن الصواب أنه ﷺ لم يحل يومئذ . وقد قالوا : إن الصحابة أنكروا هذا القول على معاوية وغلطوه فيه كما أنكروا على ابن عمر فى قوله «إن إحدى عمره ﷺ كان فى رجب» قال التوربشتى الوجه فيه أن نقول : نسى معاوية أنه كان فى حجة الوداع ، ولا يستبعد ذلك فى من شغلته الشواغل ونازعته الدهور والأعصار فى سمعه وأبصاره وذهنه ، وكان قد جاوز الثمانين وعاش بعد حجة الوداع خمسين سنة - انتهى. فحينئذ يحمل ذلك على عمرة الجعرانة ، ويكون ذكر الحجة وأيام العشر سهواً والله أعلم - انتهى ما فى اللمعات . وقال ابن الهمام : حديث معاوية (أى فى إحلاله ﷺ بالتقصير عند المروة) إما هو خطأ أو محمول على عمرة الجعرانة فإنه قدكان أسلم إذ ذاك وهى عمرة خفيت على بعض الناس لأنها كانت ليلا على ما فى الترمذى والنسائى ، وعلى هذا فيجب الحكم على الزيادة التى فى النسائى وهو قوله «فى أيام العشر» بالخطأ ولو كانت بسند صحيح إما للنسيان من معاوية أو من بعض الرواة ، كذا فى المرقاة. وقال الحافظ بعد ذكر رواية الباب : هذا يحتمل أن يكون فى عمرة القضية أو الجعرانة لكن وقع عند مسلم والنسائى ما يدل على أن ابن عباس حمل ذلك على وقوعه فى حجة الوداع لقوله لمعاوية : إن هذه حجة عليك إذ لو كان فى العمرة لما كان فيه على معاوية حجة ، وأصرح منه ما وقع عند أحمد (ج ٤ : ص ٩٢) من طريق قيس بن سعد عن عطاء أن معاوية حدث أنه أخذ من أطراف شعر رسول الله ﷺ فى أيام العشر بمشقص

....

معي وهو محرم، وفي كونه في حجة الوداع نظر لأن النبي ﷺ لم يحل حتى بلغ الهدى محله فكيف يقصر عنه على المروة وقد بالغ النووي هنا في الرد على من زعم أن ذلك كان في حجة الوداع فقال: هذا الحديث محمول على أن معاوية قصر عن النبي ﷺ في عمرة الجعرانة، لأن النبي ﷺ في حجة الوداع كان قارنا وثبت أنه حلق بمنى، وفرق أبو طلحة شعره بين الناس فلا يصح حمل تقصير معاوية على حجة الوداع ولا يصح حمله أيضا على عمرة القضاء الواقعة سنة سبع، لأن معاوية لم يكن يومئذ مسلما، إنما أسلم يوم الفتح سنة ثمان، هذا هو الصحيح المشهور، ولا يصح قول من حمله على حجة الوداع، وزعم أن النبي ﷺ كان متمتعا، لأن هذا غلط فاحش، فقد تظاهرت الأحاديث في مسلم وغيره أن النبي ﷺ قيل له: ما شأن الناس حلوا من العمرة ولم تحل أنت من عمرتك؟ فقال: إني لبدت رأسي وقلدت هديي فلا أحل حتى أنحر. قلت (قائله الحافظ): ولم يذكر الشيخ هنا ما مر في عمرة القضية والذي رجحه من كون معاوية إنما أسلم يوم الفتح صحيح من حيث السند لكن يمكن الجمع بأنه كان أسلم خفية وكان يكتم إسلامه، ولم يتمكن من إظهاره إلا يوم الفتح. وقد أخرج ابن عساكر في تاريخ دمشق من ترجمة معاوية تصريح معاوية بأنه أسلم بين الحديبية والقضية، وأنه كان يخفي إسلامه خوفا من أبويه، وكان النبي ﷺ لما دخل في عمرة القضية مكة خرج أكثر أهلها عنها حتى لا ينظرونه وأصحابه يطوفون بالبيت، فلعل معاوية كان ممن تخلف بمكة بسبب اقتضاه. ولا يعارضه أيضا قول سعد بن أبي وقاص فيما أخرجه مسلم وغيره: فعلناها يعني العمرة في أشهر الحج، وهذا يومئذ كافر بالعرش — بضمتين — يعني بيوت مكة، يشير إلى معاوية، لأنه يحمل على أنه أخبر بما استصحبه من حاله ولم يطلع على إسلامه لكونه كان يخفيه. ويعكر على ما جوزوه أن تقصيره كان في عمرة الجعرانة أن النبي ﷺ ركب من الجعرانة بعد أن أحرم بعمرة ولم يستصحب أحدا معه إلا بعض أصحابه المهاجرين فقدم مكة فطاف وسعى وحلق ورجع إلى الجعرانة فأصبح بها كبائت، فخفيت عمرته على كثير من الناس، كذا أخرجه الترمذي وغيره، ولم يعدوا معاوية فيمن كان صحبه حينئذ ولا كان معاوية فيمن تخلف عنه بمكة في غزوة حنين حتى يقال لعله وجده بمكة، بل كان مع القوم وأعطاه مثل ما أعطى أباه من الغنيمة مع جملة المؤلفة، وأخرج الحاكم في الإكليل في آخر قصة غزوة حنين أن الذي حلق رأسه ﷺ في عمرته التي اعتمرها من الجعرانة أبو هند عبد بني بياضة. فإن ثبت هذا وثبت أن معاوية كان حينئذ معه وكان بمكة فقصر عنه بالمروة أمكن الجمع بأن يكون معاوية قصر عنه أولا وكان الحلاق غائبا في بعض حاجته ثم حضر فأمره أن يكمل إزالة الشعر بالحلق لأنه أفضل ففعل، وإن ثبت أن ذلك كان في عمرة القضية، وثبت أنه ﷺ حلق فيها جاء هذا الاحتمال بعينه وحصل التوفيق بين الأخبار كلها، وهذا مما فتح الله علي به في هذا الفتح ولله الحمد ثم لله الحمد أبدا. قال صاحب الهدى: الأحاديث الصحيحة المستفيضة تدل على أنه ﷺ لم يحل من إحرامه إلى يوم النحر كما أخبر عن

متفق عليه.

٢٦٧١ - (٣) وعن ابن عمر، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فى حجة الوداع:

نفسه بقوله «فلا أحل حتى أنحر» وهو خبر لا يدخله الوهم بخلاف خبر غيره، ثم قال: فلعل معاوية قصر عنه فى عمرة الجعرانة فنسى بعد ذلك وظن أنه كان فى حجته - انتهى. ولا يعكر على هذا إلا رواية قيس بن سعد المتقدمة لتصريحه فيها بكون ذلك فى أيام العشرة إلا أنها شاذة. وقد قال قيس بن سعد عقبها: والناس ينكرون ذلك على معاوية - انتهى. وأظن قيسا رواها بالمعنى ثم حدث بها فوقع له ذلك. وقد أشار النووى إلى ترجيح كونه فى الجعرانة وصوبه المحب الطبرى وابن القيم وفيه نظر لأنه جاء أنه حلق فى الجعرانة واستبعاد بعضهم أن معاوية قصر عنه فى عمرة الحديبية لكونه لم يكن أسلم ليس ببعيد - انتهى كلام الحافظ. قلت: لا إشكال فى رواية الشيخين فإنها تحمل على عمرة من عمره كما وقع التصريح بذلك فى رواية النسائى. والمراد بها عمرة الجعرانة، كما قال النووى والمحب الطبرى وابن القيم وغيرهم، وأما ما وقع فى رواية الحاكم فى الإكليل ورواية الملا فى سيرته على ما حكاه الطبرى من أنه حلق فى عمرة الجعرانة فقد تقدم وجه الجمع بينه وبين روايات «أنه قصر عنه» والمشكل إنما هو رواية أبى داود بلفظ «قصرت عنه على المروة بحجته» ورواية أحمد والنسائى بلفظ «أخذ من أطراف شعر النبى ﷺ فى أيام العشر» وأول المنذرى رواية أبى داود بأن قوله «لحجته» يعنى لعمرته، قال: وقد أخرجه النسائى أيضا، وفيه «فى عمرة على المروة» وتسمى العمرة حجا، لأن معناها القصد، وقد قالت حفصة: ما بال الناس حلوا، ولم تحلل أنت من عمرتك؟ قيل: إنما تعنى من حجتك - انتهى. وأما رواية أحمد والنسائى فهى محمولة على الخطأ والنسيان والوهم كما قال التوربشتى وابن القيم وابن الهمام والطيبى والحافظ، والله أعلم (متفق عليه) واللفظ لمسلم، وقوله «عند المروة» مما تفرد به مسلم دون البخارى، والحديث أخرجه أيضا أحمد (ج ٤: ص ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ١٠٢) وأبو داود فى باب الأقران، والنسائى والبيهقى (ج ٥: ص ١٠٢).

٢٦٧١ - قوله (قال فى حجة الوداع) هكذا فى جميع نسخ المشكاة والمصابيح وهو خطأ من المصنف والبغوى، فإن الحديث رواه مالك فى الموطأ عن نافع عن ابن عمر ومن طريق مالك رواه أحمد (ج ٢: ص ٧٩) والبخارى ومسلم وأبو داود وليس عندهم قوله «فى حجة الوداع»، وقد اختلف المتكلمون على هذا الحديث فى الوقت الذى قال فيه رسول الله ﷺ ذلك فقال ابن عبد البر: كونه فى الحديبية هو المحفوظ. وقال النووى: الصحيح المشهور أنه كان فى حجة الوداع. قال القاضى عياض: لا يبعد أن النبى ﷺ قاله فى الموضعين. قال العينى: ما قاله القاضى هو الصواب جمعا بين الأحاديث، وهو الذى اختاره الحافظ حيث قال: قال ابن عبدالبر: لم يذكر أحد من رواة نافع عن

....

ابن عمر أن ذلك كان يوم الحديبية ، وهو تقصير وحذف ، وإنما جرى ذلك يوم الحديبية حين صد عن البيت ، وهذا محفوظ مشهور من حديث ابن عمر وابن عباس وأبي سعيد وأبي هريرة وحبشي بن جنادة وغيرهم ، ثم أخرج حديث أبي سعيد بلفظ سمعت رسول الله ﷺ يستغفر لأهل الحديبية للحلقين ثلاثا وللمقصرين مرة ، وحديث ابن عباس بلفظ «حلق رجال يوم الحديبية وقصر آخرون فقال رسول الله ﷺ : رحم الله المحلقين» الحديث. وحديث أبي هريرة من طريق محمد بن فضيل الذي أخرجه البخاري بلفظ «قال رسول الله ﷺ : اللهم اغفر للحلقين ، قالوا : والمقصرين ، قال : اللهم اغفر للحلقين. قالوا : والمقصرين ؟ قالها ثلاثا. قال : وللمقصرين. ولم يسق ابن عبد البر لفظه بل قال : نذكر معناه وتجوز في ذلك فإنه ليس في رواية أبي هريرة تعيين الموضع ، ولم يقع في شئ من طرقه التصريح بسماعه لذلك من النبي ﷺ ، ولو وقع لقطعنا بأنه كان في حجة الوداع لأنه شهدها ، ولم يشهد الحديبية ، ولم يسق ابن عبد البر عن ابن عمر في هذا شيئا ولم أقف على تعيين الحديبية في شئ من الطريق عنه ، وقد قدمت في صدر الباب (أي باب الحلق والتقصير عند الإحلال) أنه مخرج من مجموع الأحاديث عنه أن ذلك كان في حجة الوداع كما يومئ إليه صنيع البخاري ، وحديث أبي سعيد الذي أخرجه ابن عبد البر أخرجه أيضا الطحاوي من طريق الأوزاعي ، وأحمد وابن أبي شيبة وأبو داود الطيالسي من طريق هشام الدستوائي كلاهما عن يحيي بن أبي كثير عن أبي إبراهيم الأنصاري عن أبي سعيد ، وزاد فيه أبو داود (وأحمد) أن الصحابة حلقوا يوم الحديبية إلا عثمان وأبا قتادة ، وأما حديث ابن عباس فأخرجه ابن ماجه من طريق ابن إسحاق حدثني ابن أبي نجيح عن مجاهد عنه وهو عند ابن إسحاق في المغازي بهذا الإسناد وأن ذلك كان بالحديبية ، وكذلك أخرجه أحمد وغيره من طريقه ، وأما حديث حبشي بن جنادة فأخرجه ابن أبي شيبة من طريق أبي إسحاق عنه ولم يعين المكان ، وأخرجه أحمد من هذا الوجه (ج ٤ : ص ١٦٤ ، ١٦٥) وزاد في سياقه «عن حبشي وكان ممن شهد حجة الوداع» فذكر هذا الحديث ، وهذا يشعر بأنه كان في حجة الوداع ، وأما قول ابن عبد البر فوهم ، فقد ورد تعيين الحديبية من حديث جابر عند أبي قرة في السنن ، ومن طريق الطبراني في الأوسط ، ومن حديث المسور ابن مخرمة عند ابن إسحاق في المغازي ، وورد تعيين حجة الوداع من حديث أبي مريم السلولي عند أحمد وابن أبي شيبة ، ومن حديث أم الحصين عند مسلم ، ومن حديث قارب بن الأسود الثقفي عند أحمد وابن أبي شيبة ، ومن حديث أم عمارة عند الحارث. فالأحاديث التي فيها تعيين حجة الوداع أكثر عددا وأصح إسنادا (لأن بعضها في صحيح مسلم بخلاف الحديبية) ولهذا قال النووي عقب أحاديث ابن عمر وأبي هريرة وابن الحصين : هذه الأحاديث تدل على أن هذه الواقعة كانت في حجة الوداع. قال : وهو الصحيح المشهور ، وقيل : كان في الحديبية ، وجزم بأن ذلك كان في الحديبية إمام الحرمين في النهاية. ثم قال النووي : لا يبعد أن يكون وقع في الموضعين ـ انتهى. وقال عياض : كان

اللهم ارحم المحلقين.

فى الموضعين. وقال ابن دقيق العيد: إنه الأقرب. **قلت** (قائله الحافظ): بل هو المتعين لتظافر الروايات بذلك فى الموضعين كما قدمناه إلا أن السبب فى الموضعين مختلف. فالذى فى الحديبية كان بسبب توقف من توقف من الصحابة عن الإحلال لما دخل عليهم من الحزن لكونهم منعوا من الوصول إلى البيت مع اقتدارهم فى أنفسهم على ذلك فخالفهم النبى ﷺ وصالح قريشا على أن يرجع من العام المقبل، والقصة مشهورة، فلما أمرهم النبى ﷺ بالإحلال توقفوا، فأشارت أم سلمة أن يحل هو ﷺ قبلهم ففعل فتبعوه، فحلق بعضهم وقصر بعض، وكان من بادر إلى الحلق أسرع إلى امتثال الأمر ممن اقتصر على التقصير وقد وقع التصريح بهذا السبب فى حديث ابن عباس المشار إليه قبل، فإن فى آخره عند ابن ماجه وغيره أنهم قالوا: يا رسول الله ما بال المحلقين ظاهرت لهم بالرحمة؟ قال لأنهم لم يشكوا (فى أن ما فعلته أحسن مما قام فى أنفسهم، أو معناه أى ما عاملوا معاملة من يشك فى أن الاتباع أحسن، وأما من قصر فقد عامل معاملة الشاك فى ذلك حيث ترك فعله ﷺ) وأما السبب فى تكرير الدعاء للمحلقين فى حجة الوداع فقال ابن الأثير فى النهاية: كان أكثر من حج مع رسول الله ﷺ لم يسق الهدى، فلما أمرهم أن يفسخوا الحج ثم يتحللوا منها ويحلقوا رؤسهم شق عليهم، ثم لما لم يكن لهم بد من الطاعة كان التقصير فى أنفسهم أخف من الحلق ففعله أكثرهم، فرجح النبى ﷺ فعل من حلق لكونه أبين فى امتثال الأمر - انتهى. قال الحافظ: وفيما قاله نظر، وإن تابعه عليه غير واحد، لأن المتمتع يستحب فى حقه أن يقصر فى العمرة ويحلق فى الحج إذا كان ما بين النسكين متقاربا، وقد كان ذلك فى حقهم كذلك، فالأولى ما قاله الخطابى وغيره أن عادة العرب أنها كانت تحب توفير الشعر والتزين به وكان الحلق فيهم قليلا وربما كانوا يرونه من الشهرة، ومن زى الأعاجم، فلذلك كرهوا الحلق واقتصروا على التقصير، قلت: ما حكاه الحافظ عن الخطابى يأبى عنه كلام الخطابى فى المعالم (ج ٢ : ص ٤١٨) حيث قال فى شرح حديث ابن عمر: قلت كان أكثر من أحرم مع رسول الله ﷺ من الصحابة ليس معهم هدى، وكان ﷺ قد ساق الهدى، ومن كان معه هدى فإنه لا يحلق حتى ينحر هديه، فلما أمر من ليس معه هدى أن يحل وجدوا من ذلك فى أنفسهم وأحبوا أن يأذن لهم فى المقام على إحرامهم حتى يكملوا الحج، وكان طاعة رسول الله ﷺ أولى بهم، فلما لم يكن لهم بد من الإحلال كان التقصير فى نفوسهم أحب من الحلق، فمالوا إلى التقصير، فلما رأى ذلك رسول الله ﷺ منهم أخرهم فى الدعاء وقدم عليهم من حلق وبادر إلى الطاعة وقصر بمن تهيبه وحاد عنه، ثم جمعهم فى الدعوة وعمهم بالرحمة - انتهى. وهذا كما ترى هو عين ما قاله ابن الأثير فى النهاية (اللهم ارحم المحلقين) حيث عملوا بالأفضل لأن العمل بما بدأ الله تعالى فى قوله ﴿محلقين رؤسكم ومقصرين - ٤٨ : ٢٧﴾ أكمل. وقضاء التفث المأمور به فى قوله عز وجل ﴿ثم ليقضوا تفثهم - ٢٢ : ٢٩﴾

قالوا: والمقصرين يا رسول الله. قال: اللهم ارحم المحلقين. قالوا: والمقصرين يا رسول الله. قال: والمقصرين.

يكون به أجمل، ويكون في ميزان العمل أثقل، وفيه دليل على الترحم على الحي وعدم اختصاصه بالميت (قالوا) أي الصحابة، قال الحافظ: لم أقف في شئ من الطرق على الذي تولى السؤال في ذلك بعد البحث الشديد (والمقصرين يا رسول الله) قال الحافظ: الواو معطوفة على شئ محذوف تقديره «قل: والمقصرين، أو قل: وارحم المقصرين» وهو يسمى العطف التلقيني كقوله تعالى ﴿ومن ذريتي﴾ بعد قوله ﴿إني جاعلك للناس إماما - ٢: ١٢٤﴾ قال الآلوسي: ﴿ومن ذريتي﴾ عطف على كاف ﴿جاعلك﴾ يقال: سأكرمك، فتقول: وزيدا، أي وتكرم زيدا، تريد تلقينه بذلك، قال ﴿ومن ذريتي﴾ في معنى بعض ذريتي، فكأنه قال: «وجاعل بعض ذريتي» وهو من قبيل عطف التلقين فيكون خبرا في معنى الطلب، وكأن أصله واجعل بعض ذريتي، لكنه عدل إلى المنزل لما فيه من البلاغة من حيث جعله من تتمة كلام المتكلم كأنه مستحق مثل المعطوف عليه وجعل نفسه كالنائب عن المتكلم، والعدول من صيغة الأمر للمبالغة في الثبوت ومراعاة الأدب في التفادي عن صورة الأمر، وفيه من الاختصار الواقع موقعه ما يروق كل ناظر، قلت: ومن هذا القبيل قوله تعالى ﴿قال: ومن كفر﴾ بعد قوله ﴿وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر - ٢: ١٢٦﴾ فإنه يصح التقدير: وارزق من كفر بصيغة الأمر، فالطلب بمعنى الخبر على عكس «ومن ذريتي» وفائدة العدول تعليم تعميم دعاء الرزق وأن لا يحجر في طلب اللطف، أو التقدير وأرزق من كفر، بصيغة المتكلم، وقال الآلوسي: ولك أن تجعل العطف على محذوف أي أرزق من آمن ومن كفر (قال: اللهم ارحم المحلقين) تنبيها على أنه ﷺ لم يكتف على المحلقين أولا لعدم الالتفات إلى المقصرين بل دعى لهم قصدا وكرر الدعاء لهم خاصة لإظهار فضيلة التحليق (قالوا والمقصرين يا رسول الله) تأكيد لاستدعاء الرحمة للمقصرين. قال القاري: هل هو قول المحلقين أو المقصرين أو قولهما جميعا؟ احتمالات ثلاث، أظهرها بعض الكل من النوعين (قال: والمقصرين) قال الحافظ: فيه إعطاء المعطوف حكم المعطوف عليه ولو تخلل بينهما السكوت بلا عذر، ثم هو هكذا في معظم الروايات عن مالك الدعاء للحلقين مرتين، وعطف المقصرين عليهم في المرة الثالثة، وانفرد يحيى بن بكير دون رواة الموطأ بإعادة ذلك ثلاث مرات، نبه عليه ابن عبد البر في التقصي وأغفله في التمهيد، بل قال فيه: إنهم لم يختلفوا على مالك في ذلك، وقد راجعت أهل سماعي من موطأ يحيى بن بكير فوجدته كما قال في التقصي. وفي رواية الليث عن نافع عند مسلم وعلقها البخاري «رحم الله المحلقين مرة أو مرتين، قالوا: والمقصرين، قال «والمقصرين» والشك فيه من الليث وإلا فأكثرهم موافق لما رواه مالك، ولمسلم أيضا وعلقه البخاري من رواية عبيد الله - بالتصغير - العمري عن نافع، قال في الرابعة «والمقصرين» ولمسلم من

....

وجه آخر عن عبيد الله بلفظ مالك سواء، قال الحافظ: وبيان كونها في الرابعة أن قوله والمقصرين معطوف على مقدر، تقديره «يرحم الله المحلقين» وإنما قال ذلك بعد أن دعا للمحلقين ثلاثا صريحا فيكون دعاؤه للمقصرين في الرابعة، وقد رواه أبوعوانة في مستخرجه من طريق الثوري عن عبيد الله بلفظ «قال في الثالثة: والمقصرين» والجمع بينهما واضح بأن من قال «في الرابعة» فعلى ما شرحناه، ومن قال «في الثالثة» أراد أن قوله «والمقصرين» معطوف على الدعوة الثالثة أو أراد بالثالثة مسئلة السائلين في ذلك، وكان ﷺ لا يراجع بعد ثلاث كما ثبت، ولو لم يدع لهم بعد ثالث مسألة ما سألوه في ذلك، وأخرجه أحمد (ج ٢: ص ٣٤) من طريق أيوب عن نافع بلفظ «اللهم اغفر للحلقين، قالوا: وللمقصرين حتى قالها ثلاثا أو أربعا، ثم قال والمقصرين» ورواية من جزم مقدمة على من شك ـ انتهى. وروى البخاري بسنده عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: اللهم اغفر للحلقين، قالوا: والمقصرين. قال اللهم اغفر للمحلقين. قالوا والمقصرين، قالها ثلاثا. قال: وللمقصرين. قال الحافظ: قوله «قالها ثلاثا» أي قوله اللهم اغفر للمحلقين، وهذه الرواية شاهدة لأن عبيد الله العمري حفظ الزيادة ـ انتهى. **واستدل** بقوله «المحلقين» على مشروعية حلق جميع الرأس لأنه الذي تقتضيه الصيغة (إذ لا يقال لمن حلق بعض رأسه أنه حلقه إلا مجازا) وقال بوجوب حلق جميعه مالك وأحمد، واستحبه الكوفيون والشافعي ويجزئ البعض عندهم، واختلفوا فيه فعن الحنفية الربع إلا أبا يوسف فقال النصف. وقال الشافعي: أقل ما يجب حلق ثلاث شعرات، وفي وجه لبعض أصحابه شعرة واحدة، والتقصير كالحلق فالأفضل أن يقصر من جميع شعر رأسه، ويستحب أن لا ينقص عن قدر الأنملة، وإن اقتصر على دونها أجزأ. هذا للشافعية، وهو مرتب عند غيرهم على الحلق، وهذا كله في حق الرجال، كذا في الفتح. وقال ابن قدامة (ج ٣: ص ٣٩٣): يلزم التقصير أو الحلق من جميع شعره، وكذلك المرأة، نص عليه أحمد، وبه قال مالك، وعن أحمد يجزئه البعض مبنيا على المسح في الطهارة، وكذلك قال ابن حامد، وقال الشافعي: يجزئه التقصير من ثلاث شعرات، واختار ابن المنذر أنه يجزئه ما يقع عليه اسم التقصير لتناول اللفظ له، ولنا قول الله تعالى: ﴿محلقين رؤسكم﴾ وهذا عام في جميعه، ولأن النبي ﷺ حلق جميع رأسه تفسيرا لمطلق الأمر به، فيجب الرجوع إليه، ولأنه نسك تعلق بالرأس فوجب استيعابه به كالمسح ـ انتهى. واختار ابن الهمام قول مالك في وجوب استيعاب الرأس بالحلق والتقصير، وقال بعد بسط الكلام فيه: فكان مقتضى الدليل في الحلق وجوب الاستيعاب كما هو قول مالك، وهو الذي أدين الله به. قال: وقياسه على المسح قياس مع الفارق. وقال الشنقيطي بعد ذكر مذاهب الأئمة في ذلك: أظهر الأقوال عندي أنه يلزم حلق جميع الرأس أو تقصير جميعه، ولا يلزم تتبع كل شعرة في التقصير، لأن فيه مشقة كبيرة. بل يكفي تقصير جميع جوانب الرأس مجموعة أو مفرقة، وأنه لا يكفي الربع ولا ثلاث شعرات خلافا للحنفية والشافعية،

....

لأن الله تعالى يقول: ﴿محلقين رؤسكم﴾ ولم يقل: بعض رؤسكم ﴿ومقصرين﴾ أى رؤسكم لدلالة ما ذكر قبله عليه، وظاهره حلق الجميع أو تقصيره، ولا يجوز العدول عن ظاهر النص إلا لدليل يجب الرجوع إليه، ولأن النبي ﷺ يقول: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، فمن حلق الجميع أو قصره ترك ما يريبه إلى ما لا يريبه، ومن اقتصر على ثلاث شعرات أو على ربع الرأس لم يدع ما يريبه، إذ لا دليل يجب الرجوع إليه من كتاب ولا سنة على الاكتفاء بواحد منهما، ولأن النبي ﷺ لما حلق فى حجة الوداع حلق جميع رأسه وأعطى شعر رأسه لأبي طلحة ليفرقه على الناس، وفعله فى الحلق بيان للنصوص الدالة على الحلق كقوله: ﴿محلقين رؤسكم﴾ الآية، وقوله: ﴿ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله - ٢ : ١٩٦﴾ وقد قدمنا أن فعله ﷺ إذا كان بيانا لنص مجمل يقتضى وجوب حكم أن ذلك الفعل المبين لذلك النص المجمل واجب، ولا خلاف فى ذلك بين من يعتد به من أهل الأصول - انتهى. قال الحافظ: وفى الحديث من الفوائد أن التقصير يجزئ عن الحلق وهو مجمع عليه إلا ما روى عن الحسن البصرى أن الحلق يتعين فى أول حجة. حكاه ابن المنذر بصيغة التمريض، وقد ثبت عن الحسن خلافه. قال ابن أبي شيبة: حدثنا عبد الأعلى عن هشام عن الحسن فى الذى لم يحج قط، فإن شاء حلق وإن شاء قصر، نعم روى ابن أبي شيبة عن إبراهيم النخعى قال: إذا حج الرجل أول حجة حلق، فإن حج أخرى فإن شاء حلق وإن شاء قصر، ثم روى عنه أنه قال: كانوا يحبون أن يحلقوا فى أول حجة وأول عمرة - انتهى. وهذا يدل على أن ذلك للاستحباب لا للزوم. نعم عند المالكية والحنابلة أن محل تعيين الحلق والتقصير أن لا يكون المحرم لبد شعره أو ضفره أو عقصه، وهو قول الثورى والشافعى فى القديم والجمهور. وقال فى الجديد وفاقا للحنفية: لا يتعين إلا إن نذره أو كان شعره خفيفا لا يمكن تقصيره أو لم يكن له شعر فيمر الموسى على رأسه، وأغرب الخطابي فاستدل بهذا الحديث لتعين الحلق لمن لبد، ولا حجة فيه - انتهى. وقال ابن قدامة (ج ٣ : ص ٤٣٤): وهو أى المحرم مخير بين الحلق والتقصير أيهما فعل أجزأه فى قول أكثر أهل العلم. قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن التقصير يجزئ، يعنى فى حق من لم يوجد منه معنى يقتضى وجوب الحلق عليه، إلا أنه يروى عن الحسن أنه كان يوجب الحلق فى أول حجة حجها ولا يصح هذا، لأن الله تعالى قال ﴿محلقين رؤسكم ومقصرين - ٤٨ : ٢٧﴾ ولم يفرق النبي ﷺ إذ قال: رحم الله المحلقين والمقصرين. وقد كان مع النبي ﷺ من قصر فلم يعب عليه، ولو لم يكن مجزيا لأنكر عليه، واختلف أهل العلم فيمن لبد أو عقص أو ضفر، فقال أحمد: من فعل ذلك فليحلق وهو قول النخعى ومالك والشافعى وإسحاق، وكان ابن عباس يقول: من لبد أو ضفر أو عقد أو فتل أو عقص فهو على ما نوى، يعنى إن نوى الحلق فليحلق وإلا فلا يلزمه، وقال أصحاب الرأى: هو مخير على كل حال لأن ما ذكرناه يقتضى التخيير على العموم، ولم يثبت فى خلاف ذلك دليل، واحتج من نصر القول الأول بأنه روى عن النبي ﷺ أنه قال: من لبد

متفق عليه.

فليحلق، وثبت عن عمر وابنه أنهما أمرا من لبد رأسه أن يحلقه، وثبت أن النبي ﷺ لبد رأسه وأنه حلقه، والصحيح أنه مخير إلا أن يثبت الخبر عن النبي ﷺ، وقول عمر وابنه قد خالفهما فيه ابن عباس، وفعل النبي ﷺ له لا يدل على وجوبه بعد ما بين لهم جواز الأمرين ـ انتهى. وقال النووي في مناسكه: إذا فرغ من النحر حلق رأسه أو قصر وأيهما فعل أجزأ، والحلق أفضل. هذا في من لم ينذر الحلق، أما من نذر الحلق في وقته فيلزمه حلق الجميع، ولا يجزئه التقصير، ولو لبد رأسه عند الإحرام لم يكن ملتزما للحلق على المذهب الصحيح، وللشافعي قول قديم إن التلبيد كنذر الحلق ـ انتهى. وقال الدردير: والتقصير مجزئ لمن له الحلق أفضل، قال الدسوقي: أي إن لم يكن لبد شعره وإلا تعين الحلق، ونص المدونة: من ضفر أو عقص أو لبد فعليه الحلاق، ومثله في الموطأ، وعلله ابن الحاجب تبعا لابن شاس بعدم إمكان التقصير، ورده في التوضيح بأنه يمكن أن يغسله ثم يقصر، وإنما علل علماؤنا تعين الحلق في حق هؤلاء بالسنة ـ انتهى. ومذهب الحنفية أنه لو تعذر الحلق لعارض تعين التقصير أو التقصير لعارض تعين الحلق كأن لبده بصمغ فلا يعمل فيه المقراض، ومتى نقض تناثر بعض شعره وذلك لا يجوز للمحرم قبل الحلق كذا في العالمكيرية. وقال في الدر المختار: ومتى تعذر أحدهما لعارض تعين الآخر، فلو لبد بصمغ بحيث تعذر التقصير تعين الحلق، قال ابن عابدين: مثال لتعذر التقصير ومثله ما لو كان الشعر قصيرا فيتعين الحلق، وكذا لو كان معقوصا أو مضفورا كما عزى إلى المبسوط، ووجهه أنه إذا نقضه تناثر بعض الشعر فيكون جناية على إحرامه، لكن قد يقال: إن هذا التناثر غير جناية لأنه في وقت جواز إزالة الشعر بحلق أو غيره، ولو نتفا منه أو من غيره، فبقي ما في المبسوط مشكلا، تأمل. ومثال تعذر الحلق مع إمكان التقصير أن يفقد آلة الحلق أو من يحلقه أو يضره الحلق بنحو صداع أو قروح برأسه، وتقدم مثال تعذرهما جميعا في الأقرع وذي قروح شعره قصير ـ انتهى. وفي الحديث أيضا أن الحلق أفضل من التقصير ووجهه مع قطع النظر عن سببه الوارد في الحديبية وحجة الوداع أنه أبلغ في العبادة وأبين للخضوع والذلة وأدل على صدق النية، والذي يقصر يبقى على نفسه شيئا مما يتزين به بخلاف الحالق فإنه يشعر بأنه ترك ذلك لله تعالى، وأما قول النووي تبعا لغيره في تعليل ذلك بأن المقصر يبقي على نفسه الشعر الذي هو زينة والحاج مأمور بترك الزينة بل هو أشعث أغبر، ففيه نظر، لأن الحلق إنما يقع بعد انقضاء زمن الأمر للتقشف فإنه يحل له عقبه كل شيء إلا النساء في الحج خاصة. وفيه أيضا مشروعية الدعاء لمن فعل ما شرع له وتكرار الدعاء لمن فعل الراجح من الأمرين المخير فيهما، والتنبيه بالتكرار على الرجحان وطلب الدعاء لمن فعل الجائز وإن كان مرجوحا، هذا. وقد بسط الكلام في فوائد الحديث ومباحثه الولي العراقي في طرح التثريب (ج ٥: ص ١١٠ إلى ص ١١٨) فارجع إليه إن شئت (متفق عليه) وأخرجه أيضا أحمد (ج ٢: ص ٧٩) وأبوداود والبيهقي (ج ٥: ص ١٠٣) وغيرهم.

٢٦٧٢ ــ (٤) وعن يحيي بن الحصين، عن جدته، أنها سمعت النبي ﷺ فى حجة الوداع، دعا للمحلقين ثلاثا، وللمقصرين مرة واحدة. رواه مسلم.

٢٦٧٣ ــ (٥) وعن أنس، أن النبي ﷺ أتى منى، فأتى الجمرة فـرماها، ثم أتى منزله بمنى، ونحر نسكه، ثم دعا بالحلاق، وناول الحالق شقه الأيمن

٢٦٧٢ ــ قوله (وعن يحيي بن الحصين) بمهملتين مصغرا الأحمسى البجلى الكوفى ثقة، قال الحافظ: يحيي بن الحصين الأحمسى البجلى عن جدته أم الحصين ولها صحبة، وعن طارق بن شهاب وعنه أبوإسحاق السبيعى وزيد بن أبي أنيسة وشعبة. قال ابن معين والنسائى: ثقة. وزاد أبوحاتم «صدوق» وذكره ابن حبان فى الثقات. وقال العجلى «كوفى ثقة» (عن جدته) أى أم الحصين بنت إسحاق الأحمسية الصحابية لم تسم. قال ابن عبد البر: أم الحصين بنت إسحاق الأحمسية روى عنها ابن ابنها يحيي بن الحصين والعيزار بن حريث شهدت حجة الوداع. قال الحافظ: سمى ابن عبد البر أباها اسحاق ولم أرها لغيره ورواية العيزار بن حريث عنها عند ابن مندة (وأحمد ج ٦: ص ٤٠٢) من طريق يونس بن أبي إسحاق عن العيزار بن حريث، قال: سمعت الأحمسية يعنى أم الحصين تقول رأيت على رسول الله ﷺ بردا قد التحف به من تحت إبطه ـ الحديث (أنها سمعت النبي ﷺ فى حجة الوداع) هذا نص فى شهود أم الحصين حجة الوداع وأن الدعاء المذكور كان فى حجة الوداع، وتقدم الكلام فى هذا (مرة واحدة) هكذا فى جميع النسخ، وكذا وقع فى جامع الأصول (ج ٤: ص ١٠٨) وطـرح التثريب (ج ٥: ص ١١١) والذى فى صحيح مسلم «مرة» أى بدون لفظة «واحدة» وهكذا فى المصابيح والسنن للبيهقى والقرى (ص٤١٢) للمحب الطبرى، ولفظ أحمد فى رواية: أنها سمعت النبي ﷺ بمنى دعا للمحلقين ثلاث مرات، فقيل له «والمقصرين» فقال فى الثالثة (أى عقب الثالثة فتكون رابعة لتتفق مع الرواية الآتية) وفى لفظ له قالت سمعت نبي الله ﷺ بعـرفات (فى الطريق الأولى «بمنى» فيحتمل أنه ﷺ كرر الدعاء فى خطبته بعرفات ثم فى خطبته بمنى فسمعتـه فى الموضعين) يقول: غفر الله للمحلقين، ثلاث مرار، قالوا: والمقصرين، فقال: والمقصرين، فى الرابعة (رواه مسلم) وأخـرجه أيضا أحمد (ج ٦: ص ٤٠٢، ٤٠٣) والبيهقى (ج ٥: ص ١٠٣).

٢٦٧٣ ــ قوله (فأتى الجمرة) أى جمرة العقبة (فرماها ثم أتى منزله بمنى) فيه أنه يستحب إذا قدم منى أن لا يعرج على شئى قبل الرمى، بل يأتى الجمرة الكبرى جمرة العقبـة راكبا كما هو فيرميها ثم يذهب فينزل حيث شاء من منى (ونحر نسكه) بسكون السين ويضم جمع نسيكة وهى الذبيحة، والمراد بدنه ﷺ، وقد نحر بيده ثلاثا وستين وأمر عليا أن ينحر بقية المائة، وفيه استحباب نحر الهدى بمنى، ويجوز حيث شاء من بقاع الحرم لقول رسول الله ﷺ: كل منى منحر وكل فجاج مكة منحر (ثم دعا بالحلاق) هو معمر بن عبد الله العدوى (وناول الحالق شقه) أى جانبه (الأيمن)

فحلقه ،

أى من الرأس (فحلقه) فيه أنه يستحب فى حلق الرأس أن يبدأ بالشق الأيمن من رأس المحلوق وإن كان على يسار الحالق وإلى ذلك ذهب الجمهور ، وقال أبوحنيفة يبدأ بجانبه الأيسر لأنه على يمين الحالق ، والحديث يرد عليه ، قال الطيبي : دل الحديث على أن المستحب الابتداء بالأيمن (من رأس المحلوق) وذهب بعضهم إلى أن المستحب الأيسر - انتهى. قال القارى : أى ليكون أيمن الحالق ، ونسب إلى أبي حنيفة إلا أنه رجع عن هذا ، وسبب ذلك أنه قاس أولا يمين الفاعل كما هو المتبادر من التيامن ، ولما بلغه أنه عليه الصلاة والسلام اعتبر يمين المفعول رجع عن ذلك القول المبنى على المعقول إلى صريح المنقول إذ الحق بالاتباع أحق ، ولو وقف الحالق خلف المحلوق أمكن الجمع بين الأيمنين (أى اجتمع الابتداء بيمين الحالق والمحلوق وارتفع الخلاف وإذا تعذر الجمع فلابد من ترجيح ما يدل عليه حديث أنس) وقال ابن عابدين فى رد المحتار (ج ٢ : ص ٢٤٩) تنبيه : قالوا : (أى الحنفية) يندب البداءة بيمين الحالق لا المحلوق إلا أن ما فى الصحيحين يفيد العكس وذلك أنه ﷺ قال للحلاق : خذ ، وأشار إلى الجانب الأيمن ثم الأيسر ثم جعل يعطيه الناس ، قال (أى ابن الهمام) فى الفتح : وهو الصواب وإن كان خلاف المذهب - انتهى . وأقول (قائله ابن عابدين) : يوافقه ما فى الملتقط عن الإمام ، حلقت رأسى فخطأنى الحلاق فى ثلاثة أشياء لما أن جلست قال استقبل القبلة ، وناولته الجانب الأيسر ، فقال ابدأ بالأيمن ، فلما أردت أن أذهب قال ادفن شعرك ، فرجعت فدفنته - انتهى (نهر) أى فهذا يفيد رجوع الإمام إلى قول الحجام ، ولذا قال فى اللباب : هو المختار ، قال شارحه : كما فى منسك ابن العجمى ، والبحر ، وقال فى النخبة : وهو الصحيح ، وقد روى رجوع الإمام عما نقل عنه الأصحاب فصح تصحيح قوله الأخير ، واندفع ما هو المشهور عنه عند المشائخ من البداءة من يمين الحالق وأيسر المحلوق ، وقال السروجى : وعند الشافعى يبدأ بيمين المحلوق ، وذكر كذلك بعض أصحابنا ولم يعزه إلى أحد ، والسنة أولى ، وقد صح بداءة رسول الله ﷺ بشق رأسه الكريم من الجانب الأيمن ، ولا لأحد بعده كلام ، وقد كان يحب التيامن فى شأنه كله ، وقد أخذ الإمام بقول الحجام ولم ينكره ، ولو كان مذهبه خلافه لما وافقه - انتهى ملخصا . ومثله فى «المعراج» و«غاية البيان» انتهى كلام ابن عابدين . **قلت** : قصة أبي حنيفة مع الحجام مشهورة كما قال الحافظ ، أخرجها أبو الفرج بن الجوزى فى «مثير الغرام الساكن» بإسناده إلى وكيع عنه ، قال وكيع قال لى أبو حنيفة : أخطأت فى خمسة أبواب من المناسك ، فعلمنيها حجام فذكرها ، ثم قال : فقلت له (أى للحجام) من أين لك ما أمرتنى به ؟ قال : رأيت عطاء بن أبي رباح يفعل هذا ، وذكر هذه القصة المحب الطبرى فى «القرى» (ص ٤١٤) مفصلا ، والحافظ فى «التلخيص» مختصرا ، ولا اضطراب فيها أصلا ، وهى تدل على أن أبا حنيفة رجع عن قوله الأول بتعليم الحجام وتدل على عظم شأنه حيث ترك قياسه ورأيه وقبل الحق عمن هو دونه ، وتدل أيضا على أنه لم يبلغه حديث الابتداء فى حلق الرأس بيمين المحلوق وإلا لما خالفه ، وهو نص فى مورد النزاع قاطع

ثم دعا أبا طلحة الأنصارى فأعطاه إياه ، ثم ناول الشق الأيسر. فقال : احلق ، فحلقه فأعطاه أبا طلحة ، فقال : اقسمه بين الناس.

للخلاف اتفقت رواياته عند مخرجيه على التصريح بالبداءة بشق الرأس الأيمن، وفيه بيان أن التيامن المحبوب المطلوب فى حلق الرأس هو ما بينه النبي ﷺ بفعله وعمله لا ما فهمه أبوحنيفة أولا ، ولذلك اضطر ابن الهمام والسروجي والاتقانى وابن نجيم والعينى وغيرهم من الحنفية إلى تصحيح قول أبي حنيفة الآخير وتصويبه واختياره (ثم دعا أبا طلحة الأنصارى) زوج أم سليم والدة أنس راوى هذا الحديث واسم أبي طلحة زيد بن سهل النجارى ، تقدم ترجمته (ج ١ : ص ٤٠٦) قال القارى : وكان له عليه الصلاة والسلام بأبي طلحة وأهله مزيد خصوصية ومحبة ليست لغيرهم من الانصار وكثير من المهاجرين الأبرار رضى الله عنهم (فأعطاه) أى أبا طلحة (إياه) أى الشعر المحلوق (ثم ناول) وفى مسلم «ثم ناوله» أى الحالق (الشق الأيسر) من الرأس (فأعطاه أبا طلحة فقال اقسمه بين الناس) الحديث ظاهر بل نص فى أن شعر شقيه ﷺ أعطاه أبا طلحة وفى أنه أمر بقسم شعر الشق الأيسر بين الناس ويدل عليه أيضا رواية أبي عوانة فى صحيحه بلفظ أن رسول الله ﷺ أمر الحلاق فحلق رأسه ودفع إلى أبي طلحة الشق الأيمن ثم حلق الشق الآخر فأمره أن يقسمه بين الناس ، وفى رواية لمسلم أنه قسم الأيمن بين من يليه وأعطى الأيسر أم سليم ، وفى لفظ له «فوزعه (أى الأيمن) الشعرة والشعرتين بين الناس ودفع الأيسر إلى أبي طلحة». قال الحافظ : ولا تناقض فى هذه الروايات بل طريق الجمع بينها أنه ناول أبا طلحة كلا من الشقين ، فأما الأيمن فوزعه أبوطلحة بأمره ، وأما الأيسر فأعطاه لأم سليم زوجته بأمره ﷺ أيضا ، زاد أحمد فى رواية له لتجعلها فى طيبها ، وعلى هذا فالضمير فى قوله يقسمه فى رواية أبي عوانة يعود على الشق الأيمن وكذا قوله فى رواية الباب فقال اقسمه بين الناس - انتهى. وقال المحب الطبرى : والصحيح أن الذى وزعه على الناس ﷺ الشق الأيمن على ما تضمنه حديث توزيع الشعرة والشعرتين بين الناس، وأعطى الأيسر أبا طلحة أو أم سليم على ما تضمنه أيضا ولا تضاد بين الروايتين ، لأن أم سليم امرأة أبي طلحة فأعطاه ﷺ لهما ، فنسبت العطية تارة إليه وتارة إليها - انتهى. قال النووى: فى الحديث فوائد منها بيان السنة فى أعمال الحج يوم النحر بعد الدفع من مزدلفة ووصوله منى وهى أربعة : رمى جمرة العقبة أولا ، ثم نحر الهدى أو ذبحه ، ثم الحلق أو التقصير ، ثم دخوله مكة وطواف الإفاضة ، وكلها ذكرت فى هذا الحديث إلا طواف الإفاضة. والسنة فى هذه الأعمال الاربعة أن تكون مرتبة كما ذكرنا لهذا الحديث الصحيح ، فإن خالف ترتيبها فقدم مؤخرا أو أخر مقدما جاز لقوله ﷺ «افعل ولا حرج»، وسيأتى الكلام على هذا فى الباب الآتى، ومنها طهارة شعر الآدمى وهو الصحيح من مذهبنا ، وبه قال جماهير العلماء ، ومنها التبرك بشعره ﷺ وجواز اقتنائه للتبرك ، ومنها مواساة الإمام والكبير بين أصحابه وأتباعه فيما يفرقه عليهم

متفق عليه.

٢٦٧٤ (٦) وعن عائشة، قالت: كنت أطيب رسول الله ﷺ قبل أن يحرم، ويوم النحر قبل أن يطوف بالبيت،

من عطاء وهدية قال الحافظ: وفيه أن المواساة لا تستلزم المساواة، وفيه تنفيل من يتولى التفرقة على غيره، قال العيني: وفيه أن حلق الرأس سنة أو مستحبة اقتداء بفعله ﷺ. قال الزرقاني: وإنما قسم شعره في أصحابه ليكون بركة باقية بينهم وتذكرة لهم، وكأنه أشار بذلك إلى اقتراب الأجل، وخص أبا طلحة بالقسمة التفاتا إلى هذا المعنى، لأنه هو الذي حفر قبره ولحد له وبنى فيه اللبن - انتهى (متفق عليه) أي على أصل الحديث، فإن البخاري رواه في «باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان» من كتاب الطهارة مختصرا جدا بلفظ «أن رسول الله ﷺ لما حلق رأسه كان أبوطلحة أول من أخذ من شعره» قال العيني: لم يخرجه أحد من الستة غيره بهذه العبارة. وقال المزي في الأطراف (ج ١: ص ٣٧٣) بعد ذكره: هو مختصر من حديث قد تقدم (ج ١: ص ٣٧١) يريد بذلك حديث الباب، وقد أخرجه مسلم في الحج مطولا بألفاظ مختلفة متقاربة المعنى والسياق المذكور في الكتاب مأخوذ من روايتين لمسلم فقوله «إن النبي ﷺ أتى منى، فأتى الجمرة فرماها ثم أتى منزله بمنى» وقع عنده في رواية يحيى بن يحيى عن حفص بن غياث عن هشام بن حسان عن ابن سيرين عن أنس، وقوله «ونحر نسكه وناول الحالق شقه الأيمن» إلخ. وقع في رواية ابن أبي عمر عن ابن عيينة عن هشام عن ابن سيرين، وقوله «ثم دعا بالحلاق» ليس عند مسلم بل هو عند أبي داود فقط. فالمصنف أخذ صدر الرواية الأولى وترك عجزها، وترك أول الرواية الثانية وأدخل في الوسط فقرة من رواية أبي داود ولا يخفى ما في هذا الصنيع من الخلل. والحديث أخرجه أحمد والترمذي والنسائي في الكبرى وأبو داود وابن الجارود (ص ١٧٣) والبيهقي (ج ٥: ص ١٠٣، ١٣٤) قال المزي في الأطراف (ج ١: ص ٣٧١): حديث عبيد بن هشام الحلبي وعمرو بن عثمان الحمصي عن ابن عيينة (عند أبي داود) في رواية أبي الحسن بن العبد وأبي بكر بن داسة ولم يذكره أبو القاسم.

٢٦٧٤ — قوله (كنت أطيب رسول الله ﷺ قبل أن يحرم) فيه دليل على جواز استعمال الطيب بل استحباب التطيب قبل الإحرام بما شاء من طيب سواء كان يبقى عينه ولونه أو أثره بعد الإحرام أو لا يبقى، وبه قال الشافعي وأحمد وأبوحنيفة والثوري وهو مذهب أكثر الصحابة وجماعة من التابعين، وقال مالك يكره التطيب عند إرادة الإحرام إذا يبقى أثر الطيب وريحه أو عينه بعد التلبس بالإحرام، وإليه ذهب محمد بن الحسن واختاره الطحاوي (ويوم النحر قبل أن يطوف بالبيت) أي طواف الإفاضة يعني بعد التحلل الأول وهو بالحلق، وبه يظهر المناسبة بين الباب وبين هذا

بطيب فيه مسك. متفق عليه.

٢٦٧٥ - (٧) وعن ابن عمر، أن رسول الله ﷺ أفاض يوم النحر، ثم رجع فصلى الظهر بمنى.

الحديث (بطيب) متعلق بأطيب (فيه) أى فى أجزائه (مسك) فى الحديث دليل على حل التطيب بعد رمى الجمرة والحلق قبل طواف الإفاضة، وإليه ذهب الشافعى وأحمد وأبوحنيفة، وكرهه مالك، وقد تقدم الكلام على هذا الحديث مستوفى فى باب الإحرام والتلبية، وهو أول أحاديث الباب المذكور فعليك أن تراجعه (متفق عليه) واللفظ لمسلم، رواه عن أحمد بن منيع ويعقوب الدورقى كلاهما عن هشيم عن منصور عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة، «قالت كنت أطيب النبي ﷺ» إلخ. وليس عند البخارى لفظ المسك.

٢٦٧٥ - قوله (أفاض يوم النحر) أى نزل من منى إلى مكة بعد رميه ونحره وحلقه فطاف طواف الفرض أى طواف الزيارة والإفاضة وقت الضحى (ثم رجع) أى فى ذلك اليوم (فصلى الظهر بمنى) فيه تصريح بأنه ﷺ طاف طواف الإفاضة نهارا وصلى صلاة الظهر بمنى بعد ما رجع من مكة، ويوافقه فى وقت الطواف حديث جابر الطويل فى حجة النبي ﷺ، ويخالفه فى الموضع الذى صلى فيه ظهر يوم النحر حيث قال «ثم ركب رسول الله ﷺ فأفاض إلى البيت فصلى بمكة الظهر» ففيه التصريح بأنه أفاض نهارا وهو نهار يوم النحر، وأنه صلى ظهر يوم النحر بمكة، وكذلك قالت عائشة أنه طاف يوم النحر وصلى الظهر بمكة، فاتفق الحديثان فى وقت طواف الإفاضة واختلفا فى موضع صلاته لظهر ذلك اليوم. ووجه الجمع بينهما أنه ﷺ صلى الظهر بمكة كما قال جابر وعائشة، ثم رجع إلى منى فصلى بأصحابه الظهر مرة أخرى كما صلى بهم صلاة الخوف مرتين مرة بطائفة ومرة بطائفة أخرى فى بطن نخل، فرأى جابر وعائشة صلاته فى مكة فأخبرا بما رأيا، وقد صدقا، ورأى ابن عمر صلاته بهم فى منى فأخبر بما رأى وقد صدق، وبهذا الجمع جزم النووى وغير واحد، وقد جمع بعضهم بينهما بوجوه أخرى وصار بعضهم إلى الترجيح كما تقدم مفصلا فى شرح حديث جابر فى قصة حجة الوداع. هذا، وقد ورد فى بعض الروايات ما يدل على أنه ﷺ طاف طواف الإفاضة ليلا. قال البخارى فى صحيحه: وقال أبوالزبير عن عائشة وابن عباس: أخر النبي ﷺ الزيارة إلى الليل، وقد تقرر أن كل ما علقه البخارى بصيغة الجزم فهو صحيح إلى من علق عنه مع أنه وصله أحمد وأبوداود والترمذى وغيرهم من طريق سفيان الثورى عن أبي الزبير به، وزيارته ليلا فى هذا الحديث المروى عن عائشة وابن عباس مخالفة لما تقدم فى حديثى جابر وابن عمر وللجمع بينهما أوجه كما سبق منها أن النبي ﷺ طاف طواف الزيارة فى النهار يوم النحر كما أخبر به جابر وعائشة وابن عمر ثم بعد ذلك صار يأتى البيت ليلا ثم يرجع إلى منى فيبيت بها، وإتيانه البيت فى ليالى منى هو مراد عائشة وابن عباس. وقال البخارى فى صحيحه بعد أن ذكر هذا الحديث الذى علقه بصيغة الجزم ما نصه: ويذكر عن أبي حسان

رواه مسلم.

(الفصل الثانى)

٢٦٧٦، ٢٦٧٧ — (٨، ٩) عن على، وعائشة، قالا: نهى رسول الله ﷺ أن تحلق المرأة رأسها.

عن ابن عباس أن النبي ﷺ كان يزور البيت أيام منى - انتهى. قال الحافظ فى الفتح: فكأن البخارى عقب هذا بطريق أبي حسان ليجمع بين الأحاديث بذلك، فيحمل حديث جابر وابن عمر على اليوم الأول، وحديث ابن عباس هذا على بقية الأيام، وهذا الجمع مال إليه النووى، و منها أن الطواف الذى طافه النبي ﷺ ليلا طواف الوداع فنشأ الغلط من بعض الرواة فى تسميته بالزيارة، ومعلوم أن طواف الوداع كان ليلا، فقد روى البخارى فى صحيحه بسنده عن أنس بن مالك «أن النبي ﷺ صلى الظهر والعصر والمغرب والعشاء ثم رقد رقدة بالمحصب ثم ركب إلى البيت فطاف به» وسيأتى فى باب خطبة يوم النحر وهو واضح فى أنه طاف طواف الوداع ليلا، وإلى هذا الجمع مال ابن القيم، ولو فرضنا أن أوجه الجمع غير مقنعة فأحاديث جابر وعائشة وابن عمر «أنه طاف طواف الزيارة نهارا» أصح مما عارضها فيجب تقديمها عليه، وفى الحديث دلالة على أن رميه وحلقه وقع قبل الظهر بالاتفاق وإن اختلف فى كونه بمكة أو بمنى، إذ الترتيب بين الحلق والإفاضة معتبر فظهرت المناسبة بين الباب وبين حديث ابن عمر فتدبر (رواه مسلم) وأخرجه أيضا أحمد (ج ٢: ص ٣٤) وأبوداود وابن الجارود (ص ١٧٤) والبيهقى (ج ٥: ص ١٤٤) وقد عزا بعضهم هذا الحديث إلى الشيخين وهو خطأ، فإن الحديث من أفراد مسلم لم يخرجه البخارى، وقد تقدم التنبيه على ذلك فى شرح حديث جابر الطويل فى حجة النبي ﷺ، فتذكر.

٢٦٧٦، ٢٦٧٧ — قوله (نهى رسول الله ﷺ أن تحلق المرأة رأسها) أى فى التحلل من الإحرام أو مطلقا إلا لضرورة فإن حلقها مثلة كحلق اللحية للرجل، قاله القارى. قلت: الظاهر أن المرأة ممنوعة من حلق الرأس مطلقا إلا لضرورة ولو كان الحلق يجوز لها لأمرت به فى الحج لأن الحلق نسك كما تقدم، قال الحافظ: وهذا أى التخيير بين الحلق والتقصير وكون الحلق أفضل من التقصير إنما هو فى حق الرجال، وأما النساء فالمشروع فى حقهن التقصير بالإجماع، وفيه حديث لابن عباس عند أبى داود يعنى الذى يأتى بعد هذا، ثم ذكر حديث على، ثم قال: وقال جمهور الشافعية: لو حلقت أجزأها ويكره. وقال القاضيان أبو الطيب وحسين لا يجوز - انتهى. وقال ابن قدامة: المشروع للمرأة التقصير دون الحلق لا خلاف فى ذلك، قال ابن المنذر: أجمع على هذا أهل العلم، وذلك لأن الحلق فى حقهن مثلة، ثم ذكر حديث ابن عباس وحديث على، وقال فى اللباب وشرحه للقارى: التقصير واجب لهن لكراهة الحلق كراهة تحريم فى حقهن إلا لضرورة - انتهى. وقال الباجى: وأما المرأة فقد قال ابن حبيب ليس على من حج من النساء حلاق وقد نهى عنه النبي

....

ﷺ المرأة فى حج أو عمرة ، وقال : هى مثلة . وهو الذى رواه ابن حبيب وإن لم نعرف له إسنادا صحيحا إلا أنه من قول العلماء ، وهو الصحيح ، لأنه مثلة لأنه حلاق غير معتاد كحلاق الرجل لحيته وشاربه - انتهى. قال الخرقى: والمرأة تقصر من شعرها مقدار الأنملة ، قال ابن قدامة : الأنملة رأس الإصبع من المفصل الأعلى . قال : وكان أحمد يقول : تقصر من كل قرن قدر الأنملة وهو قول ابن عمر والشافعى وإسحاق وأبى ثور ، وقال أبوداود: سمعت أحمد سئل عن المرأة تقصر من كل رأسها ؟ قال : نعم تجمع شعرها إلى مقدم رأسها ثم تأخذ من أطراف شعرها قدر أنملة - انتهى. وقال مالك فى المرأة إذا قصرت تأخذ قدر الأنملة أو فوقه بقليل أو دونه بقليل وليست كالرجل فى أنه يجزه جزا كذا فى طرح التثريب للولى العراقى. وقال الشنقيطى : اعلم أن محل كون الحلق أفضل من التقصير إنما هو بالنسبة إلى الرجال خاصة ، أما النساء فليس عليهن حلق وإنما عليهن التقصير ، والصواب عندنا وجوب تقصير المرأة جميع رأسها ويكفيها قدر الأنملة لأنه يصدق عليه أنه تقصير من غير منافاة لظواهر النصوص ، ولأن شعر المرأة من جمالها وحلقه مثلة ، وتقصيره جدا إلى قرب أصول الشعر نقص فى جمالها ، وقد جاء عن النبى ﷺ أن النساء لا حلق عليهن وإنما عليهن التقصير ، ثم ذكر حديث ابن عباس الآتى برواية أبى داود والبزار والدارقطنى والطبرانى، ثم قال ويعتضد عدم حلق النساء رؤسهن بخمسة أمور غير ما ذكرنا، **الأول** : الإجماع على عدم حلقهن فى الحج ولو كان الحلق يجوز لهن لشرع فى الحج ، **الثانى**: أحاديث جاءت بنهى النساء عن الحلق ، **الثالث** : أنه ليس من عملنا ومن عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد ، **الرابع**: أنه تشبه بالرجال وهو حرام ، **الخامس** : أنه مثلة ، والمثلة لا تجوز ، **أما** الإجماع فقد قال النووى فى شرح المهذب : قال ابن المنذر : أجمعوا على أن لا حلق على النساء وإنما عليهن التقصير ، ويكره لهن الحلق لأنه بدعة فى حقهن ، وفيه مثلة ، واختلفوا فى قدر ما تقصره ، فقال ابن عمر والشافعى وأحمد وإسحاق وأبوثور : تقصر من كل قرن مثل الأنملة . وقال قتادة: تقصر الثلث أو الربع، وقالت حفصة بنت سيرين: إن كانت عجوزا من القواعد أخذت نحو الربع، وإن كانت شابة فلتقلل، وقال مالك: تأخذ من جميع قرونها أقل جزء ولا يجوز من بعض القرون - انتهى. وتراه نقل عن ابن المنذر الإجماع على أن النساء لا حلق عليهن فى الحج ولو كان الحلق يجوز لهن لأمرن به فى الحج، لأن الحلق نسك على التحقيق كما تقدم إيضاحه ، **وأما** الأحاديث الواردة فى ذلك فقد قال الزيلعى فى نصب الراية (ج٣: ص٩٥) :فى نهى النساء عن الحلق أحاديث ، منها ما رواه الترمذى فى الحج والنسائى فى الزينة ، فذكره وهو الذى نحن فى شرحه ، ثم قال : حديث آخر أخرجه البزار فى مسنده فذكره من رواية عائشة مرفوعا بلفظ حديث على مع الكلام عليه، ثم قال : حديث آخر رواه البزار فى مسنده أيضا فذكره من رواية عثمان باللفظ المتقدم . قال الشنقيطى : وهذه الروايات التى ذكرنا فى نهى المرأة عن حلق رأسها عن على وعثمان وعائشة يعضد بعضها بعضا كما تعتضد بما تقدم (يعنى حديث ابن عباس فى أن على النساء التقصير لا الحلق) وبما

....

سياق : **وأما** كون حلق المرأة رأسها ليس من عمل نساء الصحابة فمن بعدهم فهو أمر معروف لا يكاد يخالف فيه إلا مكابر ، فالقائل بجواز الحلق للمرأة قائل بما ليس من عمل المسلمين المعروف . وفى الحديث الصحيح : من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد ، فالحديث يشمل عمومه الحلق بالنسبة للحرمة بلا شك . وإذا لم يبح لها حلقه فى حال النسك فغيره من الأحوال أولى ، **وأما** كون حلق المرأة رأسها تشبها بالرجال فهو واضح ولا شك أن الحالقة رأسها متشبهة بالرجال لأن الحلق من صفاتهم الخاصة بهم دون الإناث عادة ، وقد ورد الحديث الصحيح فى لعن المتشبهات من النساء بالرجال ، **وأما** كون حلق رأس المرأة مثلة فواضح ، لأن شعر رأسها من أحسن أنواع جمالها ، وحلقه تقبيح لها وتشويه لخلقتها كما يدركه الحس السليم وعامة الذين يذكرون محاسن النساء فى أشعارهم وكلامهم مطبقون على أن شعر المرأة الأسود من أحسن زينتها لا نزاع فى ذلك بينهم فى جميع طبقاتهم ، وهو فى أشعارهم مستفيض استفاضة يعلمها كل من له أدنى إلمام ، ثم ذكر أمثلة لذلك من شعراء العرب كامرئ القيس والأعشى ميمون بن قيس وعمر بن أبى ربيعة وغيرهم ، ثم قال : هذا كله يدل على أن حلق المرأة شعر رأسها نقص فى جمالها وتشويه لها فهو مثلة ، وبه تعلم أن العرف الذى صار جاريا فى كثير من البلاد بقطع المرأة شعر رأسها إلى قرب أصوله سنة افرنجية مخالفة لما كان عليه نساء المسلمين ونساء العرب قبل الإسلام فهو من جملة الانحرافات التى عمت البلوى بها فى الدين والخلق والسمت وغير ذلك . **فإن قيل** : جاء من أزواج النبي ﷺ ما يدل على حلق المرأة رأسها وتقصيرها إياه ، فما دل على الحلق فهو ما رواه ابن حبان فى صحيحه من حديث وهب بن جرير ، ثنا أبى سمعت أبا فزارة يحدث عن يزيد بن الأصم عن ميمونة» أن النبي ﷺ تزوجها حلالا وبنى بها وماتت بسرف فدفناها فى الظلة التى بنى بها فيها فنزلنا أنا وابن عباس ، فلما وضعناها فى اللحد مال رأسها فأخذت ردائى فوضعته تحت رأسها فاجتذبه ابن عباس فألقاه ، وكانت قد حلقت رأسها فى الحج فكان رأسها محجما» فهذا الحديث يدل على أن ميمونة حلقت رأسها ولو كان حراما ما فعلته ، وأما التقصير فما رواه مسلم فى صحيحه من طريق أبى سلمة بن عبد الرحمن قال : دخلت على عائشة أنا وأخوها من الرضاع فسألها عن غسل النبي ﷺ من الجنابة ، فدعت بإناء قدر الصاع ، فاغتسلت وبيننا وبينها ستر ، وأفرغت على رأسها ثلاثا ، قال: وكان أزواج النبي ﷺ يأخذن من رؤسهن حتى تكون كالوفرة . **فالجواب** عن حديث ميمونة على تقدير صحته أن فيه أن رأسها كان محجما ، وهو يدل على أن الحلق المذكور لضرورة المرض لتتمكن آلة الحجم من الرأس ، والضرورة يباح لها ما لا يباح بدونها ، وقد قال تعالى ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه ـ ٦ : ١١٩﴾ انتهى . **وقيل** إن ميمونة إنما حلقت رأسها فى الحج عند التحلل من الإحرام ولعل ذلك أن نهى النساء عن الحلق يكون عندها نهى إرشاد لا نهى حكم فحلقت رأسها اختيارا منها لترك الزينة . قال الشنقيطى : **وأما الجواب** عن حديث مسلم فعلى القول بأن الوفرة أطول من اللمة التى هى ما ألم بالمنكبين من الشعر

....

فلا إشكال ، لأن ما نزل عن المنكبين طويل طولا لا يحصل به المقصود . قال النووى فى شرح مسلم : والوفرة أشبع وأكثر من اللمة ، واللمة ما يلم بالمنكبين من الشعر ، قاله الأصمعى ـ انتهى كلام النووى . وأما على القول الصحيح المعروف عند أهل اللغة من أنها لاتجاوز الأذنين . قال فى القاموس : والوفرة الشعر المجتمع على الرأس ، أو ما سال على الأذنين منه ، أو ما جاوز شحمة الأذن ، ثم الجمة ثم اللمة ، وقال الجوهرى فى صحاحه : والوفرة الشعر إلى شحمة الأذن ثم الجمة ثم اللمة ، وهى التى ألمت بالمنكبين ـ انتهى . فالجواب أن أزواج النبي ﷺ إنما قصرن رؤسهن بعد وفاته ﷺ لأنهن كن يتجملن له فى حياته ، ومن أجمل زينتهن شعرهن ، أما بعد وفاته ﷺ فلهن حكم خاص بهن لا تشاركهن فيه امرأة واحدة من نساء جميع أهل الأرض ، وهو انقطاع أملهن انقطاعا كليا من التزويج ويأسهن منه اليأس الذى لا يمكن أن يخالطه طمع فهن كالمعتدات المحبوسات بسببه ﷺ إلى الموت . قال تعالى ﴿وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبدا إن ذلكم كان عند الله عظيما﴾ واليأس من الرجال بالكلية قد يكون سببا للترخيص فى الإخلال بأشياء من الزينة لا تحل لغير ذلك السبب . وقال النووى فى شرح مسلم فى الكلام على هذا الحديث : قال عياض : المعروف أن نساء العرب إنما كن يتخذن القرون والذوائب ، ولعل أزواج النبي ﷺ فعلن هذا بعد وفاته ﷺ لتركهن التزين واستغنائهن عن تطويل الشعر وتخفيفا لمؤنة رؤسهن ، وهذا الذى ذكره القاضى عياض من كونهن فعلنه بعد وفاته ﷺ لا فى حياته ، كذا قاله أيضا غيره (كالمازرى والقرطبي والأبى) وهو متعين ، ولا يظن بهن فعله فى حياته ﷺ ، وفيه دليل على جواز تخفيف الشعور للنساء ـ انتهى كلام النووى . قال الشنقيطى : وقوله «فيه دليل على جواز تخفيف الشعور للنساء» فيه عندى نظر لما قدمنا من أن أزواج النبي ﷺ بعد وفاته لا يقاس عليهن غيرهن ، لأن قطع طمعهن فى الرجال بالكلية خاص بهن دون غيرهن ، وقد يباح له من الإخلال ببعض الزينة ما لا يباح لغيره حتى إن العجوز من غيرهن لتتزين للخطاب ، وربما تزوجت لأن كل ساقطة لها لاقطة ، وقد يحب بعضهم العجوز كما قال القائل :

أبى القلب إلا أم عمرو وحبها	عجوزا ومن يحبب عجوزا يفند
كثوب اليمانى قد تقادم عهده	ورقعته ما شئت فى العين واليد

وقال الآخر :

ولو أصبحت ليلى تدب على العصا	لكان هوى ليلى جديدا أوائله

انتهى كلام الشنقيطى ببعض الاختصار . وقيل أيضا فى الجواب عن هذا الحديث أن المراد أن نساء النبي ﷺ كن يقصرن شعورهن المسترسلة ويعقدنها على القفا أو على الرأس من غير أن يتخذنها قرونا وضفائر فتكون كالوفرة فى عدم مجاوزتها الأذنين كما يفعله كثير من العجائز والأيامى فى عصرنا بل عامة النساء فى حالة الاغتسال بعد غسل الرأس ،

رواه الترمذي.

فإن الشعور الطويلة لو استرسلت على حالها فإيصال الماء إلى البدن المستور تحت الشعور المسترسلة لا يخلو عن كلفة ومشقة (رواه الترمذي) حديث علي رواه الترمذي في باب كراهية الحلق للنساء من كتاب الحج، والنسائي في باب النهي عن حلق المرأة رأسها من كتاب الزينة، قالا حدثنا محمد بن موسى الحرشي عن أبي داود الطيالسي عن همام عن قتادة عن خلاس بن عمرو عن علي، قال نهى رسول الله ﷺ أن تحلق المرأة رأسها، ثم رواه الترمذي عن محمد بن بشار عن أبي داود الطيالسي عن همام عن خلاس عن النبي ﷺ نحوه مرسلا أي لم يذكر فيه عن علي. وقال: حديث علي فيه اضطراب، وروى هذا الحديث عن حماد بن سلمة عن قتادة عن عائشة أن النبي ﷺ نهى أن تحلق المرأة رأسها - انتهى. وحكى الزيلعي (ج ٣: ص ٩٥) كلام الترمذي هذا بلفظ: قال الترمذي: هذا حديث فيه اضطراب، وقد روي عن حماد بن سلمة عن قتادة عن عائشة عن النبي ﷺ مرسلا - انتهى. وإنما قال مرسلا أي منقطعا لما حكى الحافظ في تهذيب التهذيب في ترجمة قتادة (ج ٨: ص ٣٥٥) عن الحاكم أنه قال في «علوم الحديث» لم يسمع قتادة من صحابي غير أنس. قال وقد ذكر ابن أبي حاتم عن أحمد بن حنبل مثل ذلك، وقال أبو حاتم: قتادة عن أبي الأحوص مرسل وأرسل عن أبي موسى وعائشة وأبي هريرة ومعقل بن يسار - انتهى. ثم قال الزيلعي: وقال عبد الحق في أحكامه: هذا حديث يرويه همام بن يحيى عن قتادة عن خلاس بن عمرو عن علي، وخالفه هشام الدستوائي وحماد بن سلمة فروياه عن قتادة عن النبي عليه السلام مرسلا - انتهى. قال الحافظ في الدراية: رواته موثقون إلا أنه اختلف في وصله - انتهى. وحاصل ما وقع في هذا الحديث من الاضطراب أنه اختلف أصحاب قتادة عليه فروى همام عنه عن خلاس عن علي عن النبي ﷺ أي جعله من مسند علي، وخالفه حماد بن سلمة فروى عن قتادة عن عائشة عن النبي ﷺ فجعله من مسند عائشة وخالفهما هشام الدستوائي فرواه عن قتادة عن النبي ﷺ مرسلا، وكذا روي عن حماد بن سلمة عن قتادة مرسلا أيضا، واختلف أيضا على همام فروى محمد بن موسى عن الطيالسي عن همام عن قتادة عن خلاس عن علي عن النبي ﷺ، وروى محمد بن بشار عن الطيالسي عن همام عن خلاس نحوه مرسلا ولم يذكر فيه عن علي. قلت: خلاس بن عمرو ثقة من رجال الستة غير أنه قال أبوداود ويحيى بن سعيد: لم يسمع خلاس من علي. وقال أحمد بن حنبل: روايته عن علي كتاب، وكذا قال يحيى بن سعيد وأبوحاتم والبخاري في تاريخه ولكن قال الجوزجاني والعقيلي: كان خلاس على شرطة علي، وقد سمع من عمار وعائشة وابن عباس كما في تهذيب التهذيب، وإذا فسماعه عن علي ليس ببعيد، ومحمد بن موسى الحرشي عن الطيالسي عن همام سلسلة الرواة الثقات، فالرواية المسندة بذكر علي مقبولة معتبرة لا يضرها رواية من رواها مرسلة، وللحديث طريق آخر عند البزار يعتضد به. قال الزيلعي حديث آخر أخرجه البزار في مسنده عن معلى بن عبد الرحمن الواسطي ثنا عبد الحميد بن جعفر عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ نهى أن تحلق المرأة رأسها. قال البزار: ومعلى بن

٢٦٧٨ - (١٠) وعن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: ليس على النساء الحلق، إنما على النساء التقصير. رواه أبوداود، والدارمي.

عبد الرحمن الواسطي روى عن عبد الحميد بأحاديث لم يتابع عليها، ولا نعلم أحدا تابعه على هذا الحديث - انتهى. ورواه ابن عدي في الكامل وقال: أرجو أنه لا بأس به. قال عبد الحق: وضعفه أبوحاتم وقال: إنه متروك الحديث - انتهى. وقال ابن حبان في كتاب الضعفاء: يروي عن عبد الحميد بن جعفر المقلوبات، لا يجوز الاحتجاج به إذا انفرد - انتهى. وفي الباب أيضا عن عثمان، قال الزيلعي: رواه البزار في مسنده من طريق روح بن عطاء بن أبي ميمونة عن أبيه عن وهب بن عمير قال سمعت عثمان يقول: نهى رسول الله ﷺ أن تحلق المرأة رأسها. قال البزار: ووهب ابن عمير لا نعلمه روى غير هذا الحديث، ولا نعلم حدث عنه إلا عطاء بن أبي ميمونة، وروح ليس بالقوي - انتهى. وقال الهيثمي بعد عزوه إلى البزار (ج ٣: ص ٢٦٣): وفيه روح بن عطاء وهو ضعيف-انتهى. والحديثان وإن كانا ضعيفين لكنهما يصلحان للاستشهاد.

٢٦٧٨ - قوله (ليس على النساء الحلق) أي لا يجب عليهن الحلق في التحلل (إنما على النساء التقصير) أي إنما الواجب عليهن التقصير بخلاف الرجال، فإنه يجب عليهم أحدهما والحلق أفضل، قاله القاري. وفيه دليل على أن المشروع في حق النساء التقصير، وقد حكى الحافظ وغيره الإجماع على ذلك كما تقدم (رواه أبوداود) قال: حدثنا محمد بن الحسن العتكي ثنا محمد بن بكر ثنا ابن جريج قال بلغني عن صفية بنت شيبة بن عثمان قالت أخبرتني أم عثمان بنت أبي سفيان أن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ، إلخ. ثم قال أبو داود حدثنا أبو يعقوب البغدادي ثقة، ثنا هشام بن يوسف عن ابن جريج عن عبد الحميد بن جبير بن شيبة عن صفية بنت شيبة قالت أخبرتني أم عثمان بنت أبي سفيان أن ابن عباس قال، إلخ (والدارمي) قال: أخبرنا علي بن عبد الله المديني ثنا هشام بن يوسف ثنا ابن جريج أخبرني عبد الحميد بن جبير عن صفية، إلخ. والحديث قد سكت عنه أبوداود والمنذري، وقال النووي في شرح المهذب: رواه أبوداود بإسناد حسن. وقال الحافظ في التلخيص: حديث «ليس على النساء حلق وإنما يقصرن» رواه أبوداود والدارقطني والطبراني من حديث ابن عباس وإسناده حسن، وقواه أبوحاتم في العلل والبخاري في التاريخ، وأعله ابن القطان، ورد عليه ابن المواق فأصاب - انتهى. قلت: قال الزيلعي في نصب الراية بعد ذكر هذا الحديث من رواية أبي داود: قال ابن القطان في كتابه: هذا ضعيف ومنقطع، أما الأول فانقطاعه من جهة ابن جريج قال: بلغني عن صفية فلم يعلم من حدثه به، وأما الثاني فقول أبي داود: حدثنا رجل ثقة يكنى أبا يعقوب وهذا غير كاف، وإن قيل: إنه أبويعقوب إسحاق بن إبراهيم أبي إسرائيل فذاك رجل تركه الناس لسوء رأيه، وأما ضعفه فإن أم عثمان بنت أبي سفيان لا يعرف حالها - انتهى ما في

....

نصب الراية . قلت : حديث ابن عباس أقل درجاته الحسن ، فقول النووى إنه حديث رواه أبوداود بإسناد حسن ، وكذا قول من وافقه فى تحسين إسناد الحديث وتقويته أصوب مما نقله الزيلعى عن ابن القطان وسكت عليه ، فقول ابن جريج فى رواية أبى داود «بلغنى عن صفية بنت شيبة» تفسره الرواية التى بين فيها ابن جريج أن من بلغه عن صفية المذكورة هو عبد الحميد بن جبير بن شيبة وهو ثقة معروف وقد صرح فى رواية الدارمى والدارقطنى والبيهقى بما يدل على سماعه عن عبد الحميد بن جبير ، وأما قول ابن القطان : أن أم عثمان بنت أبى سفيان لا يعرف حالها ، ففيه قصور ظاهر جدا ، لأن أم عثمان المذكورة من الصحابيات المبايعات ، قد روت عن النبي ﷺ وعن ابن عباس كما فى الاستيعاب والإصابة وأسد الغابة ، فدعوى أنها لا يعرف حالها ظاهرة السقوط ، وأما قول ابن القطان : أن توثيق أبى داود لأبى يعقوب غير كاف وأن أبا يعقوب المذكور إن قيل إنه إسحاق بن إبراهيم أبى إسرائيل فذاك رجل تركه الناس لسوء رأيه ، فجوابه أن أبا يعقوب المذكور هو إسحاق بن أبى إسرائيل ، واسم أبى إسرائيل ، إبراهيم بن كامجرا المروزى نزيل بغداد ، وقد وثقه أبوداود ، وأثنى عليه غير واحد من أجلاء العلماء بالرجال ، وقال فيه الذهبى فى الميزان (ج ١ : ص ٨٥) : حافظ شهير ، قال ووثقه يحيى بن معين والدار قطنى ، وقال صالح جزرة : صدوق إلا أنه كان يقف فى القرآن ولا يقول غير مخلوق ، بل يقول «كلام الله» ويسكت . وقال فيه الحافظ فى تهذيب التهذيب (ج ١: ص ٢٢٣) : قال ابن معين : ثقة ، وقال أيضا : من ثقات المسلمين ما كتب حديثا قط عن أحد من الناس إلا ما خطه هو فى ألواحه أو كتابه ، وقال أيضا : ثقة ، مأمون أثبت من القواريرى وأكيس ، والقواريرى ثقة صدوق ، وليس هو مثل إسحاق ، وذكر غير هذا من ثناء ابن معين عليه وتفضيله على بعض الثقات المعروفين ، ثم قال : وقال الدارقطنى : ثقة ، وقال البغوى : كان ثقة مأمونا إلا أنه كان قليل العقل ، وثناء أئمة الرجال عليه فى الحفظ والعدالة كثير مشهور ، وإنما نقموا عليه أنه كان يقول : القرآن كلام الله ويسكت عندها ولا يقول غير مخلوق ، ومن هنا جعلوه واقفيا ، وتكلموا فى حديثه ، كما قال فيه صالح جزرة: صدوق فى الحديث إلا أنه يقول : القرآن كلام الله ، ويقف. وقال الساجى: تركوه لموضع الوقف وكان صدوقا . وقال أحمد : إسحاق بن إسرائيل واقفى مشئوم إلا أنه صاحب حديث كيس. وقال السراج : سمعته يقول : هؤلاء الصبيان يقولون : كلام الله غير مخلوق ، ألا قالوا : كلام الله وسكتوا ، وقال عثمان بن سعيد الدارمى : سألت يحيى بن معين عنه ، فقال : ثقة. قال عثمان : لم يكن أظهر الوقف حين سألت يحيى عنه ، ويوم كتبنا عنه كان مستورا . وقال عبدوس النيسابورى : كان حافظا جدا ، ولم يكن مثله فى الحفظ والورع ، وكان لقى المشائخ فقيل كان يتهم بالوقف ؟ قال : نعم اتهم وليس بمتهم ، وقال مصعب الزبيرى : ناظرته فقال : لم أقل على الشك ولكنى أسكت كما سكت القوم قبلى ، والحاصل أنهم متفقون على ثقته وأمانته بالنسبة إلى الحديث إلا أنهم كانوا يتهمونه بالوقف. وقد رأيت قول من نفى عنه التهمة

وهذا الباب خال عن الفصل الثالث.

(٩) باب

﴿ الفصل الأول ﴾

٢٦٧٩ - (١) عن عبد الله بن عمرو بن العاص، أن رسول الله ﷺ وقف في حجة الوداع بمنى للناس

وقول من ناظره أنه قال له لم أقل على الشك ولكني سكت كما سكت القوم قبلي، ومعنى كلامه أنه لا يشك في أن القرآن غير مخلوق ولكنه يقتدي بمن لم يخض في ذلك، ولما حكى الذهبي في الميزان قول الساجي: إنهم تركوا الأخذ عنه لمكان الوقف، قال بعده قلت: قل من ترك الأخذ عنه - انتهى. وهو تصريح منه بأن الأكثرين على قبول. فحديثه لا يقل عن درجة الحسن، وروايته عند أبي داود تعتضد بالرواية المذكورة قبلها، وكذا تعتضد بما رواه الدارقطني عن عبد الله ابن محمد بن عبد العزيز إملاء عن إسحاق بن أبي إسرائيل، وبما روى الدارقطني أيضا عن أبي محمد بن صاعد عن إبراهيم ابن يوسف الصيرفي عن أبي بكر بن عياش عن يعقوب بن عطاء عن صفية بنت شيبة، وبما رواه الدارمي والبيهقي من طريق عبد الله بن علي المديني عن هشام بن يوسف. قال الزيلعي بعد ذكره كلام ابن القطان المتقدم ما نصه: وأخرجه الدارقطني في سننه (ص ٢٧٧) والطبراني في معجمه عن أبي بكر بن عياش عن يعقوب بن عطاء عن صفية بنت شيبة به. وأخرجه الدارقطني أيضا والبزار في مسنده عن حجاج بن محمد عن ابن جريج عن عبد الحميد بن جبير عن صفية به. وقال البزار: لا نعلمه يروى عن ابن عباس إلا من هذا الوجه - انتهى. فتبين من جميع ما ذكر أن حديث ابن عباس في أن على النساء المحرمات إذا أردن قضاء التفث التقصير لا الحلق، أنه لا يقل عن درجة الحسن كما جزم النووي بأن إسناده عند أبي داود حسن، وقد رأيت اعتضاده بما ذكرنا من الروايات المتابعة له عند الدارمي والبيهقي والطبراني والدارقطني والبزار (وهذا الباب خال عن الفصل الثالث) كذا وقع في بعض النسخ، ولا يحتاج إلى الاعتذار، ولعله لدفع وهم الإسقاط.

(باب) قال القاري: بالتنوين والسكون، وفي نسخة «باب جواز التقديم والتأخير في بعض أمور الحج».

٢٦٧٩ - قوله (وقف) أي على ناقته كما في رواية صالح بن كيسان عند البخاري ومعمر عند مسلم وابن الجارود، ورواية يونس عند مسلم، ومعمر أيضا عند أحمد والنسائي بلفظ «وقف على راحلته» كلهم عن ابن شهاب الزهري عن عيسى ابن طلحة عن عبد الله بن عمرو فرواية يحيى القطان عن مالك عن الزهري «أنه جلس في حجة الوداع فقام رجل» محمولة على أنه ركب ناقته وجلس عليها (بمنى للناس) أي لأجلهم ولم يعين مكان الوقوف بمنى ولا اليوم، ووقع في رواية عبد العزيز ابن أبي سلمة عن الزهري عند البخاري في العلم «عند الجمرة» وهو أول منى، وفي رواية ابن جريج عن الزهري عند

....

الشيخين وابن الجارود «يخطب يوم النحر» وفى رواية محمد بن أبى حفصة عن الزهرى عند مسلم وأحمد «أتاه رجل يوم النحر وهو واقف عند الجمرة» قال عياض: جمع بعضهم بين هذه الروايات بأنه موقف واحد على أن معنى خطب أى علم الناس، لا أنها من خطب الحج المشروعة، قال: ويحتمل أن يكون ذلك فى موطنين: أحدهما على راحلته عند الجمرة ولم يقل فى هذا «خطب» وإنما فيه «وقف وسئل» والثانى يوم النحر بعد صلاة الظهر، وذلك وقت الخطبة المشروعة من خطب الحج يعلم الإمام الناس ما بقى عليهم من مناسكهم. قال النووى: هذا الاحتمال الثانى هو الصواب، قال الحافظ: فإن قيل: لا منافاة بين هذا الذى صوبه وبين الذى قبله فإنه ليس فى شئ من طرق الحديثين حديث عبد الله بن عباس (الآتى بعد ذلك) وحديث عبد الله بن عمرو بيان الوقت الذى خطب فيه من النهار، قلت: نعم لم يقع التصريح بذلك لكن فى رواية ابن عباس (عند البخارى) إن بعض السائلين قال: رميت بعد ما أمسيت، وهذا يدل على أن هذه القصة كانت بعد الزوال لأن المساء يطلق على ما بعد الزوال وكأن السائل علم أن السنة للحاج أن يرمى الجمرة أول ما يقدم ضحى، فلما أخرها إلى بعد الزوال سأل عن ذلك، على أن حديث عبد الله بن عمرو من مخرج واحد لا يعرف له طريق إلا طريق الزهرى عن عيسى عنه، والاختلاف من أصحاب الزهرى، وغايته أن بعضهم ذكر ما لم يذكر الآخر واجتمع من مرويهم ورواية ابن عباس أن ذلك كان يوم النحر بعد الزوال وهو على راحلته يخطب عند الجمرة، وإذا تقرر أن ذلك كان بعد الزوال يوم النحر تعين أنها الخطبة التى شرعت لتعليم بقية المناسك، فليس قوله «خطب» مجازا عن مجرد التعليم بل حقيقة، ولا يلزم من وقوفه عند الجمرة أن يكون حينئذ رماها، ففى حديث ابن عمر عند البخارى فى آخر باب الخطبة أيام منى: أنه ﷺ وقف يوم النحر بين الجمرات فذكر خطبته فلعل ذلك وقع بعد أن أفاض ورجع إلى منى - انتهى. قلت: ولا يشكل عليه ما فى حديث عبد الله بن عمرو أنه وقف بمنى للناس يسألونه، بناء على أن المتبادر منه أن وقوفه كان لتعليم الناس وسؤالهم لا للخطبة فإنه لا منافاة بين الأمرين، فكان أصل وقوفه للخطبة وكان وقت سؤال أيضا فسأله فى ذلك الوقت السائل عما فاته من حجه وعما أدرك وعما قدم وأخر، وسأله قوم عن المستقبل فعلمهم دينهم وأفتى وأجاب عن مسائلهم، وذكر ابن حزم فى صفة حجة الوداع أن هذه الأسئلة عن التقديم والتأخير كانت بعد عوده إلى منى من إفاضته يوم النحر - انتهى. نعم يشكل على ما قال الحافظ من كون الخطبة يوم النحر بعد الزوال ما وقع فى رواية رافع بن عمرو المزنى الآتى فى الفصل الثانى من باب خطبة يوم النحر بلفظ «رأيت رسول الله ﷺ يخطب الناس بمنى حين ارتفع الضحى» - الحديث. فإنها تدل على أن هذه الخطبة كانت وقت الضحى من يوم النحر (يعنى قبل طواف الإفاضة) ومشى على ذلك ابن القيم فى الهدى ولم أقف على دليل صريح من الأحاديث فى كون هذه الخطبة بعد الظهر بمنى بعد طواف الإفاضة كما ذهب إليه القائلون بمشروعية الخطبة يوم النحر،

يسألونه، فجاءه رجل، فقال: لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح. فقال: اذبح ولا حرج.

ويمكن أن يجاب عن ذلك بالحمل على التعدد كما تقدم عن عياض أنه حكاه احتمالا. وقال المحب الطبرى بعد ذكر قول ابن حزم المتقدم، قلت: ويحتمل أن الأسئلة تكررت قبله أى قبل الزوال وبعده وفى الليل، والله أعلم (يسألونه) هو فى محل النصب على الحال من الضمير الذى فى وقف أو من الناس أى وقف لهم حال كونهم سائلين عنه، أو هو استئناف بيانا لسبب الوقوف، ويؤيد الأخير رواية «وقف على راحلته فطفق ناس يسألونه» وفى رواية «وقف فى حجة الوداع فجعلوا يسألونه» (فجاءه) عطف على قوله وقف (رجل) قال الحافظ: لم أعرف اسم هذا السائل ولا الذى بعده فى قوله: فجاء آخر، والظاهر أن الصحابى لم يسم أحدا لكثرة من سأل إذ ذاك، وقال فى موضع آخر: لم أقف على اسم هذا السائل بعد البحث الشديد ولا على اسم أحد ممن سأل فى هذه القصة وكانوا جماعة، لكن فى حديث أسامة بن شريك عند الطحاوى وغيره «كان الأعراب يسألونه» فكان هذا هو السبب فى عدم ضبط أسمائهم - انتهى. ويدل على كون السائلين جماعة متفرقين اختلاف أسئلتهم عن التقديم والتأخير كما سيأتى بيانها (لم أشعر) بضم العين من باب نصر أى لم أفطن، يقال شعرت بالشئ شعورا إذا فطنت له، قيل: وعلى هذا يكون مؤدى الاعتذار النسيان، قال الباجى: يحتمل أن يريد به نسيت فقدمت الحلاق - انتهى، وقيل الشعور العلم وعلى هذا المعنى لم أعلم المسئلة قبل هذا، ويؤيده لفظ يونس عند مسلم «لم أشعر أن الرمى قبل النحر فنحرت قبل أن أرمى، وقال آخر لم أشعر أن النحر قبل الحلق فحلقت قبل أن أنحر» فبين يونس متعلق الشعور أى العلم ولم يفصحه مالك فى روايته، وإلى الاحتمالين معا أشار البخارى فى صحيحه إذ ترجم على حديث ابن عباس «باب إذا رمى بعد ما أمسى أو حلق قبل أن يذبح ناسيا أو جاهلا» قال العينى: فإن قلت: قيد فى الترجمة كونه ناسيا أو جاهلا وليس فى الحديث ذلك، قلت: جاء فى حديث عبد الله بن عمرو ذلك وهو قوله: لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح - الحديث. فإن عدم الشعور أعم من أن يكون بجهل أو نسيان، فكأنه أشار إلى ذلك لأن أصل الحديث واحد وإن كان المخرج متعددا - انتهى. وبالاحتمالين معا فسره القارى حيث قال: لم أشعر أى ما عرفت تقديم بعض المناسك وتأخيرها فيكون جاهلا لقرب وجوب الحج أو فعلت ما ذكرت من غير شعور لكثرة الاشتغال فيكون مخطئا (فحلقت) أى شعر رأسى (قبل أن أذبح) أى الهدى وفى رواية «قبل أن أنحر» والفاء سببية جعل الحلق مسببا عن عدم الشعور كأنه يعتذر لتقصيره (اذبح) وفى رواية «انحر» أى الآن (ولا حرج) أى لا ضيق عليك، ثم من قال بعدم الفدية بمخالفة الترتيب فى وظائف يوم النحر حمل نفى الحرج على نفى الإثم والفدية معا، قال عياض: قوله «اذبح ولا حرج» ليس أمرا بالإعادة وإنما هو إباحة لما فعل لأنه سأل عن أمر فرغ منه، فالمعنى افعل ذلك متى شئت، ونفى الحرج بين فى رفع الفدية عن العامد والساهى وفى رفع الإثم عن الساهى، وأما العامد فالأصل أن تارك السنة عمدا لا يأثم إلا

فجاء آخر، فقال: لم أشعر فنحرت قبل أن أرمى. فقال: ارم ولا حرج. فما سئل النبي ﷺ عن شئ قدم ولا أخر إلا قال: افعل ولا حرج.

أن يتهاون فيأثم للتهاون لا للترك ـ انتهى. ومن ذهب إلى وجوب الدم حمله على نفى الاثم فقط، قال الباجى يحتمل أن يريد لا إثم عليك لأن الحرج الاثم، ومعظم سؤال السائل إنما كان ذلك خوفا من أن يكون قد أثم، فأعلمه النبي ﷺ أن لا حرج، إذ لم يقصد المخالفة وإنما أتى ذلك عن غير علم ولا قصد مع خفة الأمر ـ انتهى. وقال السندى الحنفى فى حاشية ابن ماجه معناه عند الجمهور أنه لا إثم ولا دم، ومن أوجب الدم حمله على دفع الاثم وهو بعيد، إذ الظاهر عموم النفى لحرج الدنيا وحرج الآخرة، وأيضا لو كان دم لبينه النبي ﷺ، إذ ترك البيان أو تأخيره عن وقت الحاجة لا يجوز فى حقه ﷺ (فجاء) رجل (آخر فقال: لم أشعر) أى لم أفطن أو لم أعلم أن الرمى قبل النحر (فنحرت) الهدى (قبل أن أرمى) أى الجمرة (فقال ارم) أى الآن (ولا حرج) وفى رواية ابن جريج عن الزهرى عند البخارى: فقام إليه رجل فقال: كنت أحسب أن كذا قبل كذا، ثم قام آخر فقال: كنت أحسب أن كذا قبل كذا، حلقت قبل أن أنحر، نحرت قبل أن أرمى، واشباه ذلك، فقال النبي ﷺ: افعل ولا حرج، لهن كلهن، فما سئل يومئذ عن شئ إلا قال: افعل ولا حرج. وفى رواية محمد بن أبى حفصة عن الزهرى عند مسلم كما سيأتى حلقت قبل أن أرمى، وقال آخر: أفضت إلى البيت قبل أن أرمى، وفى حديث معمر عند أحمد زيادة الحلق قبل الرمى أيضا، فحاصل ما فى حديث عبد الله بن عمرو السؤال عن أربعة أشياء، الحلق قبل الذبح والحلق قبل الرمى والنحر قبل الرمى والإفاضة قبل الرمى، والأولان فى حديث ابن عباس أيضا فى الصحيح وللدارقطنى من حديثه أيضا السؤال عن الحلق قبل الرمى، وكذا فى حديث جابر، وفى حديث أبى سعيد عند الطحاوى، وفى حديث على عند أحمد السؤال عن الافاضة قبل الحلق، وفى حديثه عند الطحاوى السؤال عن الرمى والافاضة معا قبل الحلق، وفى حديث جابر الذى علقه البخارى ووصله ابن حبان وغيره السؤال عن الافاضة قبل الذبح، وفى حديث أسامة بن شريك الآتى فى الفصل الثالث السؤال عن السعى قبل الطواف، وقد تقدم فى مسئلة اشتراط الطهارة للسعى فى شرح حديث عائشة فى باب قصة حجة الوداع أن الجمهور القائلين بعدم إجزاء السعى قبل الطواف حملوا حديث أسامة على من سعى بعد طواف القدوم قبل طواف الافاضة فإنه يصدق عليه أنه سعى قبل الطواف أى طواف الركن، قيل: ولا إشكال فى الحديث على مذهب الحنفية، فإنهم يحملونه كسائر الأحاديث الواردة فى الباب على نفى الحرج بمعنى نفى الاثم لعذر الجهل أو النسيان (فما سئل) بصيغة المجهول (النبي ﷺ) زاد فى رواية «يومئذ» (عن شئ قدم) بصيغة المجهول من التفعيل فيه وفى «أخر» أى وحقه التأخير (ولا أخر) أى ولا عن شئ أخر وحقه التقديم (إلا قال) ﷺ فى جوابه (افعل) الآن ما بقى وقد أجزأك فيما فعلت (ولا حرج) عليك فى التقديم والتأخير.

....

وفى رواية يونس عند مسلم «فما سمعته سئل يومئذ عن أمر مما ينسى المرأ أو يجهل من تقديم بعض الأمور قبل بعض وأشباهها إلا قال: افعلوا ذلك ولا حرج» قال الباجي: لا يقتضي هذا رفع الحرج فى تقديم شئ ولا تأخيره غير المسئلتين المنصوص عليهما، لأننا لا ندرى عن أى شئ غيرهما سئل فى ذلك اليوم، وجوابه إنما كان عن سؤال السائل فلا يدخل فيه غيره كما لا يدخل فى قوله «انحر ولا حرج، ارم ولا حرج» غير ذلك مما لم يسئل عنه - انتهى. وكذا قال ابن التين أن هذا الحديث لا يقتضي رفع الحرج فى غير المسئلتين المنصوص عليهما يعنى المذكورتين فى رواية مالك لأنه خرج جوابا للسؤال، ولا يدخل فيه غيره - انتهى. وتعقبه الحافظ فقال: كأنه غفل عن قوله فى بقية الحديث «فما سئل عن شئ قدم ولا أخر» وكأنه حمل ما أبهم فيه على ما ذكر، لكن قوله فى رواية ابن جريج «وأشباه ذلك» يرد عليه، وقد تقدم فيما حررناه من مجموع الأحاديث عدة صور وبقيت عدة صور لم تذكرها الرواة إما اختصارا وإما لكونها لم تقع، وبلغت بالتقسيم أربعا وعشرين صورة، منها صورة الترتيب المتفق عليها وهى رمى جمرة العقبة ثم نحر الهدى أو ذبحه ثم الحلق أو التقصير ثم طواف الإفاضة، وهى وظائف يوم النحر بالاتفاق، وقد أجمع العلماء على مطلوبية هذا الترتيب إلا أن ابن الجهم من المالكية استثنى القارن فقال لا يجوز له الحلق قبل الطواف، وكأنه لاحظ أنه فى عمل العمرة، والعمرة يتأخر فيها الحلق عن الطواف، يعنى أنه رأى أن القارن عمرته وحجه قد تداخلا، فالعمرة قائمة فى حقه والعمرة لا يجوز الحلق فيها قبل الطواف، ورد عليه النووى بنصوص الأحاديث والإجماع المتقدم عليه، ونازعه ابن دقيق العيد فى ذلك حيث قال: وكأنه يريد بنصوص الأحاديث ما ثبت عنده أن النبي ﷺ كان قارنا فى آخر الأمر وقد حلق قبل الطواف، وهذا إنما ثبت بأمر استدلالى لا نصى أعنى كونه عليه السلام قارنا، وابن الجهم بنى على مذهب مالك والشافعى ومن قال بأن النبي ﷺ كان مفردا، وأما الإجماع فبعيد الثبوت إن أراد به الإجماع النقلى القولى، وإن أراد السكوتى ففيه نظر، وقد ينازع فيه أيضا - انتهى. قال الحافظ: واختلف العلماء فى جواز تقديم بعضها على بعض فأجمعوا على الإجزاء فى ذلك أى فى التقديم والتأخير كما قاله ابن قدامة فى المغنى إلا أنهم اختلفوا فى وجوب الدم فى بعض المواضع، قال القرطبي: روى عن ابن عباس أن من قدم شيئا على شئ فعليه دم. وبه قال سعيد ابن جبير وقتادة والحسن والنخعى وأصحاب الرأى - انتهى. وفى نسبة ذلك إلى النخعى وأصحاب الرأى نظر فإنهم لا يقولون بذلك إلا فى بعض المواضع كما سيأتى، قال: وذهب الشافعى وجمهور السلف والعلماء وفقهاء أصحاب الحديث إلى الجواز وعدم وجوب الدم لقوله للسائل: لا حرج، فهو ظاهر فى رفع الإثم والفدية معا، لأن إثم الضيق يشملهما - انتهى. وقال ابن دقيق العيد (ج ٣: ص ٤٨، ٤٩): إذا ثبت أن الوظائف فى يوم النحر أربع فقد اختلفوا فيما لو تقدم بعضها على بعض، فاختار الشافعى جواز التقديم وجعل الترتيب مستحبا، ومالك وأبو حنيفة يمنعان تقديم الحلق

....

على الرمى لأنه يكون حينئذ حلقا قبل وجود التحللين ، وللشافعى قول مثله ، وقد بنى القولان له على أن الحلق نسك أو استباحة محظور ، فإن قلنا إنه نسك جاز تقديمه على الرمى وغيره ، لأنه يكون من أسباب التحلل ، وإن قلنا إنه استباحة محظور لم يجز لما ذكرناه من وقوع الحلق قبل التحللين. قال : وفى هذا البناء نظر ، لأنه لا يلزم من كون الشئ نسكا أن يكون من أسباب التحلل ، وهذا مالك يرى أن الحلق نسك ويرى مع ذلك أنه لا يقدم على الرمى ، إذ معنى كون الشئ نسكا أنه مطلوب مثاب عليه ، ولا يلزم من ذلك أن يكون سببا للتحلل - انتهى. وقال الأوزاعى : إن أفاض قبل الرمى اهراق دما . وقال عياض: اختلف عن مالك فى تقديم الطواف على الرمى ، روى ابن عبد الحكم عن مالك أنه يجب عليه إعادة الطواف ، فإن توجه إلى بلده بلا إعادة وجب عليه دم ، قال ابن بطال : هذا يخالف حديث ابن عباس ، وكأنه لم يبلغه. قال الحافظ : وكذا هو فى رواية ابن أبى حفصة عن الزهرى فى حديث عبد الله بن عمرو ، وكأن مالكا لم يحفظ ذلك عن الزهرى - انتهى . وقال الأبى: أما الإفاضة فاختلف قول مالك إذا قدمها قبل الرمى فقيل يجزئه ويهدى ، وقيل لا يجزئه ويعيدها بعد الرمى وهو كمن لم يفض ، وكذلك اختلف قوله إذا قدمها على الحلق فرمى ثم أفاض ثم حلق ، فقال مرة يجزئه وقال مرة يعيدها بعد الحلق ، وقال فى الموطأ فى باب التقصير: أحب إلى أن يريق دما ، وكذلك اختلف قول مالك فى النحر قبل الحلق ، وقال فى آخر «باب ما جاء فى الحلاق» من الموطأ: الأمر الذى لا اختلاف فيه عندنا أن أحدا لا يحلق رأسه ولا يأخذ من شعره حتى ينحر هديا إن كان معه ، وقال فى «باب العمل فى النحر» : لا يجوز لأحد أن يحلق رأسه حتى ينحر هديه ، وارجع لشرح هذه الأقوال إلى المنتقى للباجى. **وقال** ابن قدامة (ج ٣ : ص ٤٤٦) : وفى يوم النحر أربعة أشياء: الرمى ، ثم النحر ، ثم الحلق ثم الطواف ، والسنة ترتيبها هكذا ، فإن النبى ﷺ رتبها ، كذلك وصفه جابر فى حج النبى ﷺ ، وروى أنس «أن النبى ﷺ رمى ثم نحر ثم حلق» رواه أبوداود . فإن أخل بترتيبها ناسيا أو جاهلا بالسنة فيها فلا شئ عليه فى قول كثير من أهل العلم ، منهم الحسن وطاوس ومجاهد وسعيد بن جبير وعطاء والشافعى وإسحاق وأبوثور وداود ومحمد بن جرير الطبرى. وقال أبوحنيفة : إن قدم الحلق على الرمى أو على النحر فعليه دم ، فإن كان قارنا فعليه دمان ، وقال زفر : عليه ثلاثة دماء ، لأنه لم يوجد التحلل الأول فلزمه الدم كما لو حلق قبل يوم النحر ، ولنا ما روى عبد الله بن عمرو قال : قال رجل : يا رسول الله حلقت قبل أن أذبح ، قال : اذبح ولا حرج ، فقال آخر : ذبحت قبل أن أرمى. قال : ارم ولا حرج ، متفق عليه. وفى لفظ «قال : فجاء رجل فقال : يا رسول الله لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح - وذكر الحديث - قال : فما سمعته يسئل يومئذ عن أمر مما ينسى المرأ أو يجهل من تقديم بعض الأمور على بعضها وأشباهها إلا قال : افعلوا ولا حرج عليكم» رواه مسلم. وعن ابن عباس عن النبى ﷺ أنه قيل له يوم النحر وهو بمنى فى النحر والحلق والرمى والتقديم والتأخير فقال: لا حرج. متفق عليه ، ورواه عبد الرزاق

....

عن معمر عن الزهرى عن عيسى بن طلحة عن عبد الله بن عمرو ، وفيه : فحلقت قبل أن أرمى . وتابعه على ذلك محمد ابن أبي حفصة عن الزهرى عن عيسى عن عبد الله بن عمرو ، قال : سمعت رسول الله ﷺ ـ وأتاه رجل ـ فقال : يا رسول الله إنى حلقت قبل أن أرمى ، قال : ارم ولا حرج . قال: وأتاه آخر فقال : إنى أفضت قبل أن أرمى ، قال ارم ولا حرج ، وسنة رسول الله ﷺ أحق أن تتبع . على أنه لا يلزم من سقوط الدم بفقد الشئ فى وقته سقوطه قبل وقته . فإنه لو حلق فى العمرة بعد السعى لا شئ عليه ، وإن كان الحل ما حصل قبله ، وكذلك فى مسئلتنا إذا قلنا إن الحل يحصل بالحلق فقد حلق قبل التحلل ولا دم عليه ، فأما إن فعله عمدا عالما بمخالفة السنة فى ذلك ففيه روايتان : إحداهما لا دم عليه ، وهو قول عطاء وإسحاق لإطلاق حديث ابن عباس، وكذلك حديث عبد الله بن عمرو ، من رواية سفيان بن عيينة ، والثانية عليه دم ، روى نحو ذلك عن سعيد بن جبير وجابر بن زيد وقتادة والنخعى ، لأن الله تعالى قال ﴿ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله ـ ٢ : ١٩٦﴾ ولأن النبي ﷺ رتب وقال : خذوا عنى مناسككم . والحديث المطلق قد جاء مقيدا فيحمل المطلق على المقيد . قال الأثرم : سمعت أبا عبد الله يسئل عن رجل حلق قبل أن يذبح ؟ فقال : إن كان جاهلا فليس عليه ، فأما التعمد فلا ، لأن النبي ﷺ سأله رجل فقال : لم أشعر ، قيل لأبى عبد الله سفيان بن عيينة لا يقول : لم أشعر ، فقال : نعم ، ولكن مالكا والناس عن الزهرى : لم أشعر . وهو فى الحديث . وقال مالك : إن قدم الحلق على الرمى فعليه دم ، وإن قدمه على النحر أو النحر على الرمى فلا شئ عليه ، لأنه بالإجماع ممنوع من حلق شعره قبل التحلل الأول ولا يحصل إلا برمى الجمرة ، فاما النحر قبل الرمى فجائز ، لأن الهدى قد بلغ محله ، ولنا الحديث، فإنه لم يفرق بينهما ، فإن النبي ﷺ قيل له فى الحلق والنحر والتقديم والتأخير فقال : لا حرج ، ولا نعلم خلافا بينهم فى أن مخالفة الترتيب لا تخرج هذه الأفعال عن الإجزاء ولا يمنع وقوعها موقعها ، وإنما اختلفوا فى وجوب الدم على ما ذكرنا ، والله أعلم ، فإن قدم الإفاضة على الرمى أجزاه طوافه ، وبهذا قال الشافعى ، وقال مالك : لا تجزئه الإفاضة فليرم ثم لينحر ثم ليفض ، ولنا ما روى عطاء أن النبي ﷺ قال له رجل : أفضت قبل أن أرمى ؟ قال : ارم ولا حرج ، وعنه أن النبي ﷺ قال من قدم شيئا قبل شئ فلا حرج ، رواهما سعيد فى سننه ، وروى عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن النبي ﷺ أتاه آخر فقال : إنى أفضت إلى البيت قبل أن أرمى ؟ فقال : ارم ولا حرج ، فما سئل رسول الله ﷺ عن شئ قدم أو أخر إلا قال : افعل ولا حرج . رواه أبو داود والنسائى والترمذى ـ انتهى . **وقد ظهر** بما ذكرنا من كلام القرطبي وابن دقيق العيد وابن قدامة والحافظ أنه لم يقل بظاهر أحاديث الباب وعمومها أحد من الأئمة بل خالفتها المالكية والحنفية فى بعض الأمور كما سيأتى ، نعم عمل بعمومها الشافعية والحنابلة كما سيأتى أيضا ، **قال** الدردير : يفعل فى يوم النحر أربعة أمور مرتبة الرمى فالنحر فالحلق فالإفاضة ، فتقديم الرمى على الحلق والإفاضة

....

واجب وما عداه مندوب - انتهى. وحاصله أن تقديم الرمى على الحلق والإفاضة واجب يجبر بالدم وأما تقديمه على النحر أو تقديم النحر على كل واحد من الحلق والإفاضة أو تقديم الحلق على الإفاضة فمستحب، فالمراتب ستة، الوجوب فى اثنين والندب فى أربعة، ومذهب الحنفية على ما قال ابن عابدين هو أن الطواف لا يجب ترتيبه على شئ من الثلاثة، وإنما يجب ترتيب الثلاثة الرمى ثم الذبح ثم الحلق لكن المفرد لا ذبح عليه فيجب عليه الترتيب بين الرمى والحلق فقط، وحاصله أنه لا يجب الدم بتقديم الطواف على الثلاثة، والمفرد ليس عليه الذبح فيجب عليه الترتيب فى الرمى والحلق دون الذبح فلا شئ عليه فى تقديم الذبح على الرمى ولا بتقديم الحلق على الذبح، وإنما يجب الترتيب فى الثلاثة على القارن والمتمتع، فإن قدم المفرد الحلق على الرمى فعليه دم ولو حلق القارن أو المتمتع دون المفرد قبل الذبح أو ذبح قبل الرمى فعليه دمان، دم للقران أو التمتع. ودم لهذه الجناية، سواء كان عامدا أو جاهلا أو ناسيا. وقال النووى: الأعمال المشروعة يوم النحر أربعة: الرمى ثم الذبح ثم الحلق ثم الطواف، وهى على هذا الترتيب مستحبة، فلو خالف فقدم بعضها على بعض جاز وفاته الفضيلة، وقال أيضا: السنة ترتيبها هكذا فلو خالف وقدم بعضها على بعض جاز ولا فدية عليه لهذه الأحاديث، وبهذا قال جماعة من السلف وهو مذهبنا - انتهى، وفى كشاف القناع من فروع الحنابلة: وإن قدم الحلق على الرمى أو على النحر أو طاف للزيارة قبل رميه أو نحر قبل رميه جاهلا أو ناسيا فلا شئ عليه، وكذا لو كان عالما، لكن يكره ذلك للعالم، وإن قدم طواف الإفاضة على الرمى أجزأه - انتهى. وكذا فى منتهى الإرادات والروض المربع، هذا، وقد احتج لما روى الأثرم عن أحمد من تخصيص الرخصة بالناسى والجاهل دون العامد بقوله فى رواية مالك: لم أشعر، كما تقدم، وبقوله فى رواية يونس: فما سمعته سئل يومئذ عن أمر مما ينسى المرأ أو يجهل من تقديم بعض الأمور على بعض أو أشباهها إلا قال: افعلوا ولا حرج. وأجاب بعض الشافعية بأن الترتيب لو كان واجبا لما سقط بالسهو كالترتيب بين السعى والطواف فإنه لو سعى قبل أن يطوف وجب إعادة السعى، قال: وأما ما وقع فى حديث أسامة بن شريك (الآتى فى الفصل الثالث) فمحمول على من سعى بعد طواف القدوم ثم طاف طواف الإفاضة فإنه يصدق عليه أنه سعى قبل الطواف أى طواف الركن. قال الحافظ ولم يقل بظاهر حديث أسامة إلا أحمد وعطاء فقالا لو لم يطف للقدوم ولا لغيره وقدم السعى قبل طواف الإفاضة أجزأه. أخرجه عبد الرزاق عن ابن جريج عنه - انتهى. وقال الخطابى فى المعالم (ج ٢ : ص ٤٢٣): أما قوله: سعيت قبل أن أطوف. فيشبه أن يكون هذا السائل لما طاف طواف القدوم قرن به السعى، فلما طاف طواف الإفاضة لم يعد السعى، فأفتاه بأن لا حرج، لأن السعى الأول الذى قرنه بالطواف الأول قد أجزأه، فأما إذا لم يكن سعى إلى أن أفاض فالواجب عليه أن يؤخر السعى عن الطواف، لا يجزيه غير ذلك فى قول عامة أهل العلم، إلا فى قول عطاء وحده فإنه قال: يجزئه، وهو قول كالشاذ لا اعتبار له - انتهى.

....

قلت : وقد ذهب إليه ابن حزم أيضا ورد على من فرق بين تقديم السعي وسائر ما قدم وأخر ، وأما تأويل الخطابي وغيره فلا يخفى ما فيه من التعسف ، **وقال** ابن دقيق العيد (ج ٣ : ص ٧٩) بعد حكاية قول الامام أحمد المذكور : وهذا القول في سقوط الدم عن الجاهل والناسي دون العامد قوى من جهة أن الدليل دل على وجوب اتباع أفعال الرسول ﷺ في الحج بقوله : خذوا عني مناسككم ، وهذه الأحاديث المرخصة في التقديم لما وقع السؤال عنه إنما قرنت بقول السائل «لم أشعر» فيختص الحكم بهذه الحالة ويبقى حالة العمد على أصل وجوب اتباع الرسول في الحج ، وأيضا الحكم إذا رتب على وصف يمكن أن يكون معتبرا لم يجز إطراحه وإلحاق غيره بما لا يساويه ، ولا شك أن عدم الشعور وصف مناسب لعدم التكليف والمؤاخذة والحكم علق به ، فلا يمكن إطراحه وإلحاق العمد به إذ لا يساويه ، فإن تمسك بقول الراوي «فما سئل عن شيء قدم ولا أخر إلا قال : افعل ولا حرج» فإنه قد يشعر بأن الترتيب مطلقا غير مراعى في الوجوب ، فجوابه أن الراوي لم يحك لفظا عاما عن الرسول ﷺ يقتضي جواز التقديم والتأخير مطلقا ، وإنما أخبر عن قوله ﷺ لا حرج بالنسبة إلى كل ما سئل عنه من التقديم والتأخير حينئذ ، وهذا الإخبار من الراوي إنما تعلق بما وقع السؤال عنه . وذلك مطلق بالنسبة إلى حال السؤال وكونه وقع عن العمد أو عدمه ، والمطلق لا يدل على أحد الخاصين بعينه فلا يبقى حجة في حال العمد ، والله أعلم ـ انتهى . **وتعقبه** الشنقيطي بأنه لا يتضح حمل الأحاديث على من قدم الحلق جاهلا أو ناسيا وإن كان سياق حديث عبد الله بن عمرو المتفق عليه يدل على أن السائل جاهل ، لأن بعض تلك الأحاديث ليس فيها ذكر النسيان ولا الجهل فيجب استصحاب عمومها حتى يدل دليل على التخصيص في النسيان والجهل. وقد تقرر أيضا في علم الأصول أن جواب المسئول لمن سأله لا يعتبر فيه مفهوم المخالفة ، لأن تخصيص المنطوق بالذكر لمطابقة الجواب للسؤال فلم يتعين كونه لإخراج المفهوم عن حكم المنطوق . وقال الشوكاني : وتعليق سؤال بعضهم بعدم الشعور لا يستلزم سؤال غيره به حتى يقال إنه يختص الحكم بحالة عدم الشعور ولا يجوز إطراحها بإلحاق العمد بها ، وبهذا يعلم أن التعويل في التخصيص على وصف عدم الشعور المذكور في سؤال بعض السائلين غير مفيد للمطلوب ـ انتهى بقدر الضرورة ، **وقد عرفت** مما قدمنا أن أحاديث الباب مخالفة للحنفية والمالكية في بعض الصور فاعتذروا عن ذلك بوجوه ، **منها** : أن معنى الحرج في هذه الأحاديث الإثم وهو المنفي ههنا ، قال الأبي في الإكمال : قوله «لا حرج» محمول عندنا على نفي الإثم فقط ـ انتهى . وبذلك جزم الطحاوي وغيره من الحنفية أن المنفي هو الإثم فقط دون الفدية ، **وتعقبه** الحافظ في الفتح فقال : العجب ممن يحمل قوله «ولا حرج» على نفي الإثم فقط ، ثم يخص ذلك ببعض الأمور دون بعض ، فإن كان الترتيب واجبا يجب بتركه دم ، فليكن في الجميع وإلا فما وجه تخصيص بعض دون بعض مع تعميم الشارع الجميع بنفي الحرج ـ انتهى . **قلت** : التعقب المذكور قوي متجه ، وجوابه متعذر جدا ،

....

وقد اعترف بذلك بعض الحنفية حيث قال: يلزم على ما قررنا القول بوجوب الترتيب فى الأعمال الأربعة من الرمى والنحر والحلق والطواف، وكلام أصحابنا صريح فى نفى وجوبه مطلقا فى الطواف دون سائر الأعمال، ولم أجد إلى الآن مع البحث الشديد فى الفرق بين الطواف وبين الأفعال الثلاثة وجها شافيا، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا ـ انتهى. وقد تعرض الزرقانى للجواب عن التعقب المذكور فقال: إن مالكا خص من العموم تقديم الحلق على الرمى فأوجب فيه الفدية لعلة أخرى وهى إلقاء التفث قبل فعل شئ من التحال وقد أوجب الله ورسوله الفدية على المريض أو من برأسه أذى إذا حلق قبل المحل مع جواز ذلك له لضرورته فكيف بالجاهل والناسى، وخص منه أيضا تقديم الإفاضة على الرمى لئلا يكون وسيلة إلى النساء والصيد قبل الرمى، ولأنه خلاف الواقع منه صلى الله عليه وسلم ولم يثبت عنده زيادة ذلك فلا يلزمه زيادة غيره، وهو أثبت الناس فى ابن شهاب، ومحل قبول زيادة الثقة ما لم يكن من لم يزدها أوثق منه. وابن أبى حفصة الذى روى ذلك عن ابن شهاب وإن كان صدوقا وروى له الشيخان لكنه يخطئ بل ضعفه النسائى، واختلف قول ابن معين فى تضعيفه، وكان يحيى بن سعيد يتكلم فيه ـ انتهى. وحاصل هذا الجواب أن المراد فى أحاديث الباب بنفى الحرج هو نفى الإثم فقط، وأما وجوب الدم فى بعض الصور فإنما أوجبه مالك أو غيره لدلائل أخرى. قلت: لم يثبت بحديث مرفوع صحيح أو ضعيف وجوب الدم فى شئ من التقديم والتأخير، وأما ما يذكر فيه من قول ابن عباس أو غيره فسيأتى الجواب عنه، وزيادة الثقة مقبولة إذا لم يعارض لرواية من هو أوثق منه، ولا معارضة ههنا بين الروايات فيجب قبولها، وقال ابن دقيق العيد: من قال بوجوب الدم فى العمد والنسيان عند تقديم الحلق على الرمى فإنه يحمل قوله عليه السلام لا حرج على نفى الإثم ولا يلزم من نفى الإثم نفى وجوب الدم، وادعى بعض الشارحين أن قوله عليه السلام لا حرج ظاهر فى أنه لا شئ عليه، وعنى بذلك نفى الإثم والدم معا، وفيما ادعاه من الظهور نظر وقد ينازعه خصومه فيه بالنسبة إلى الاستعمال العرفى فإنه قد استعمل «لا حرج» كثيرا فى نفى الإثم وإن كان من حيث الوضع اللغوى يقتضى نفى الضيق، نعم من أوجب الدم وحمل نفى الحرج على نفى الإثم يشكل عليه تأخير بيان وجوب الدم، فإن الحاجة تدعو إلى بيان هذا الحكم فلا يؤخر عنها بيانه، ويمكن أن يقال: إن ترك ذكره فى الرواية لا يلزم منه ترك ذكره فى نفس الأمر ـ انتهى. قلت: ذكر هذا الإشكال الحافظ أيضا فقال: تعقب بأن وجوب الفدية يحتاج إلى دليل، ولو كان واجبا لبينه ﷺ حينئذ لأنه وقت الحاجة ولا يجوز تأخيره، وأجاب العينى عن هذا التعقب فقال: لا ثم دليل أقوى من قوله تعالى ﴿ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله ـ ٢ : ١٩٦﴾ وبه احتج النخعى فقال: فمن حلق قبل الذبح اهراق دما، رواه ابن أبى شيبة عنه بسند صحيح ـ انتهى. وقد رد الحافظ هذا الاحتجاج بأن المراد ببلوغ محله وصوله إلى الموضع الذى يحل ذبحه

....

فيه وقد حصل ، وإنما يتم ما أراد أن لو قال : ولا تحلقوا حتى تنحروا - انتهى . وقال ابن حزم . أما قول إبراهيم فى أن من حلق قبل الذبح والنحر فعليه دم واحتجاجه بقول الله تعالى ﴿ولا تحلقوا رؤسكم﴾ فغفلة منه ، لأن محل الهدى هو يوم النحر بمنى ذبح أو نحر أو لم يذبح ولا نحر ، إذا دخل يوم النحر والهدى بمنى أو بمكة فقد بلغ محله فحل الحلق ولم يقل تعالى : حتى تنحروا أو تذبحوا ، وبين رسول الله ﷺ أن كل ذلك مباح ولا حجة فى قول أحد سواه عليه السلام - انتهى . وأجاب عن هذا العينى بأنه ليس المراد الكلى مجرد البلوغ إلى المحل الذى يذبح فيه ، بل المقصد الكلى الذبح ، ولذا لو بلغ ولم يذبح يجب عليه الفدية - انتهى . وأجاب بعض الحنفية عن الإشكال المذكور بأنه قد يترك البيان فى مثل تلك الحالة اعتمادا على القواعد العامة المعلومة من الشرع ، ويحسب أن فيها غنية عن بيان المسئلة فى ذلك الوقت بخصوصه ، قال : ونظيره ما رواه البخارى فى صحيحه من طريق هشام بن عروة عن فاطمة عن أسماء بنت أبى بكر قالت أفطرنا على عهد النبى ﷺ يوم غيم ، ثم طلعت الشمس ، قيل لهشام : فأمروا بالقضاء؟ قال : بد من قضاء . وقال معمر : سمعت هشاما يقول : لا أدرى أقضوا أم لا . قال الحافظ : جزم هشام بالقضاء محمول على أنه استند فيه إلى دليل آخر ، وأما حديث أسماء فلا يحفظ فيه إثبات القضاء ولا نفيه - انتهى . قال هذا البعض : فالقضاء واجب فى تلك الصورة عند جمهور الأمة ولكن لم يبينه ﷺ فى ذلك الوقت مع احتياج الناس إليه ، ولو بينه لنقل إلينا ، وهكذا هو فى حديث الباب **قلت** : لم يعرف عن النبى ﷺ قبل ذلك بيان قاعدة عامة أو خاصة تدل على وجوب الدم فى مثل تلك الحالة ، وتغنى عن البيان فى ذلك الوقت أى فى ابتداء الإسلام حينما كان الناس محتاجين إلى تقرير قواعد الحج فسكوته ﷺ عن البيان حين ذاك دليل على عدم وجوب الفدية على من خالف الترتيب ، وأما تنظير ذلك بما رواه البخارى من حديث أسماء فليس فى محله ، فإنه ليس فيه إثبات قضاء الصوم ولا نفيه ، وإنما رجح الجمهور إيجاب القضاء فيه خلافا لمجاهد والحسن وإسحاق وأحمد فى رواية وابن خزيمة بأنه لو غم هلال رمضان فأصبحوا مفطرين ثم تبين أن ذلك اليوم من رمضان فالقضاء واجب بالاتفاق فكذلك هذا ، وأما ما نحن فيه فقد بين النبى ﷺ حكم ذلك بقوله «لا حرج» وهو يدل دلالة لا لبس فيها على أن من قدم أو أخر لا شئ عليه من إثم ولا فدية ، لأنه نكرة فى سياق النفى ركبت مع لا فبقيت على الفتح والنكرة إذا كانت كذلك فهى صريح فى العموم ، فالأحاديث إذن نص صريح فى عموم النفى لجميع أنواع الحرج من إثم وفدية. **قلت** : واستدل بعضهم على كون المراد بنفى الحرج فى الحديث نفى الإثم فقط لا غيره بما وقع فى حديث أسامة بن شريك الآتى من الاستثناء بقوله : إلا على رجل اقترض عرض رجل مسلم وهو ظالم ، فذلك الذى حرج وهلك قالوا : فيه دلالة ظاهرة على أن الحرج المنفى فى الحديث هو الإثم والفساد فقط لا الفدية ونحوها . ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن هذا الاستدلال إنما يتم إذا كان الاستثناء فى هذا الحديث متصلا ، وأما إذا كان منقطعا فلا كما لا يخفى فافهم .

....

واحتج بعضهم لذلك أيضا بأن ابن عباس روى مثل حديث عبد الله بن عمرو كما سيأتى ، وأوجب الدم ، فقد روى الطحاوى بسنده عنه أنه قال: من قدم شيئا من حجه أو أخره فليهرق لذلك دما ، فلو لا أنه فهم أن المراد بنفى الحرج نفى الإثم فقط دون الفدية لما أمر بخلافه ، وفيه أنه قد روى عن ابن عباس مرفوعا ما يعارضه فقد روى البيهقى (ج ٥: ص ١٤٣) عن أبي الحسن العلوى عن عبد الله بن محمد بن شعيب البزمهرانى عن أحمد بن حفص بن عبد الله عن أبيه عن إبراهيم بن طهمان عن خالد الحذاء عن عكرمة عن ابن عباس أنه قال: سأل رجل رسول الله ﷺ - الحديث . وفيه «فما علمته سئل عن شئ يومئذ إلا قال لا حرج ولم يأمر بشئ من الكفارة» قال البيهقى: هذا إسناد صحيح، وروى البيهقى أيضا (ج ٥: ص ١٤٣ ، ١٤٤) بسنده عن ابن عباس قال قال النبي ﷺ من قدم من نسكه شيئا أو أخر فلا شئ عليه ، قال الشيخ محمد عابد السندى فى المواهب اللطيفة بعد ذكره : هذا مرفوع مقدم على موقوفه - انتهى . وأجاب ابن التركمانى عن الرواية الأولى بأن الزيادة المذكورة وهى قوله «ولم يأمر بشئ من الكفارة» غريبة جدا لم أجدها فى شئ من الكتب المتداولة بين أهل العلم ، وشيخ البيهقى وشيخ شيخه لم أعرف حالهما بعد الكشف والتتبع إلى آخر ما قال . وأجاب بعضهم عن الرواية الثانية بأنه أى شئ يزيد فيه على حديثه المرفوع الذى سيأتى بلفظ لا حرج؟ فقوله «لا شئ عليه» أيضا يحمل على ما حملنا عليه قوله «لا حرج» أى لا شئ عليه من الاثم وإعادة فعل فعله على غير الترتيب . قال : والظاهر أن حديث البيهقى مختصر من حديث الباب ، قد اختصره بعض الرواة ورواه بالمعنى - انتهى ، ومن الوجوه التى اعتذروا بها عن أحاديث الباب أن فتوى الراوى إذا كان مخالفا لروايته يعمل بفتواه ، وهذا ابن عباس الراوى لحديث الباب قد افتى بوجوب الدم كما تقدم ، وتعقب بأن الطريق بذلك إلى ابن عباس فيها ضعف ، وأيضا قد روى عنه ما يعارض فتواه صريحا كما تقدم أيضا وأيضا قد روى البيهقى بسنده عن مقاتل أنهم سألوا أنس بن مالك عن قوم حلقوا من قبل أن يذبحوا ، قال : أخطأتم السنة ولا شئ عليكم . وهذا كما ترى مخالف لفتوى ابن عباس وموافق لحديثه المرفوع ، وأيضا نحن متعبدون بما بلغ إلينا من الحديث ولم نتعبد برأى الراوى أو بما فهمه كما بسطه ابن القيم فى الإعلام والعلامة القنوجى فى حصول المأمول ، ومنها أن أحاديث الباب معارضة لدلالة آية الأذى فإن الله تعالى إذ أوجب الفدية لعذر الأذى فكيف بدون العذر . قال ابن رشد فى البداية : وعمدة مالك أن رسول الله ﷺ حكم على من حلق قبل محله من ضرورة بالفدية فكيف من غير ضرورة - انتهى . وتعقبه ابن الهمام فقال : أما الاستدلال بدلالة قوله تعالى ﴿فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه - ٢ : ١٩٦﴾ الآية . فإن إيجاب الفدية للحلق قبل أوانه حالة العذر يوجب الجزاء مع عدم العذر بطريق أولى ، فمتوقف على أن ذلك التأقيت الصادر عنه ﷺ بالقول كان لتعينه لا لاستنانه - انتهى . وأما ما قال مالك فى باب الحلاق من موطأه : الأمر الذى لا اختلاف فيه عندنا أن أحدا لا يحلق رأسه ولا يأخذ من شعره حتى ينحر هديا إن كان معه ولا يحل من شئ حرم

....

عليه حتى يحل بمنى يوم النحر، ذلك أن الله تعالى قال ﴿ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله﴾ فهو محمول على كراهة التنزيه والسنة والاستحباب على ما هو المشهور من مذهب مالك، ومنها ما قال ابن الهمام أن قول القائل: لم أشعر ففعلت، ما يفيد أنه ظهر له بعد فعله أنه ممنوع من ذلك فلذا قدم اعتذاره على سؤاله وإلا لم يسأل أو لم يعتذر، لكن قد يقال: يحتمل أن الذى ظهر له مخالفة ترتيبه لترتيب رسول الله ﷺ فظن أن ذلك الترتيب متعين فقدم ذلك الاعتذار وسأل عما يلزمه به فبين عليه الصلاة والسلام فى الجواب عدم تعينه عليه بنفى الحرج وأن ذلك الترتيب مسنون لا واجب، والحق أنه يحتمل أن يكون كذلك، وأن يكون الذى ظهر له كان هو الواقع إلا أنه صلى الله عليه وسلم عذرهم للجهل وأمرهم أن يتعلموا مناسكهم، وإنما عذرهم بالجهل لأن الحال إذ ذاك كان فى ابتداءه، وإذا احتمل كلا منهما فالاحتياط اعتبار التعيين والأخذ به واجب فى مقام الاضطراب - انتهى. ومنها أن قوله «ولا حرج» يحتمل أن يراد به نفى الاثم والفدية معا عن هؤلاء السائلين الذين جهلوا الحكم الشرعى بأعيانهم لكون الجهل عذرا مقبولا فى حقهم إذ ذاك، وإن لم يكن عذرا اليوم لشيوع الأحكام الشرعية وقدم العهد بها. روى الطحاوى عن أبى سعيد الخدرى قال: سئل رسول الله ﷺ وهو بين الجمرتين عن رجل حلق قبل أن يرمى، قال: لا حرج، وعن رجل ذبح قبل أن يرمى، قال: لا حرج، ثم قال: عباد الله! وضع الله عز وجل الضيق والحرج، وتعلموا مناسككم فإنها من دينكم. قال العينى: فدل ذلك على أن الحرج الذى رفعه الله عنهم إنما كان لجهلهم بأمر المناسك لا لغير ذلك، وذلك لأن السائلين كانوا أناسا أعرابا لا علم لهم بالمناسك فأجابهم رسول الله ﷺ بقوله لا حرج يعنى فيما فعلتم بالجهل لا أنه أباح لهم ذلك فيما بعد - انتهى. وقال الطحاوى بعد رواية الحديث أفلا ترى أنه أمرهم بتعلم مناسكهم لأنهم كانوا لا يحسنونها فدل ذلك أن الحرج والضيق الذى رفعه الله عنهم هو لجهلهم بأمر مناسكهم لا لغير ذلك، وفيه أن حاصل هذا الاعتذار أن رفع الاثم والفدية عن السائلين الأعراب كان لجهلهم ويرجع ذلك إلى أن يكون الحكم المذكور خاصا بهم ولا يخفى ما فيه، ومنها ما تقدم فى كلام الباجى وابن التين أن ذلك لا يقتضى رفع الحرج فى تقديم شئ ولا تأخيره غير المسألتين المنصوص عليهما يعنى المذكورتين فى رواية مالك، لأنا لا ندرى عن أى شئ غيرهما سئل فى ذلك اليوم، وجوابه إنما كان عن سؤال السائل فلا يدخل فيه غيره - انتهى. وتعقبه الحافظ فقال: كأنه غفل عن قوله فى بقية الحديث: فما سئل عن شئ قدم ولا أخر. وكأنه حمل ما أبهم فيه على ما ذكر لكن قوله فى رواية ابن جريج وأشباه ذلك يرد عليه، وتقدم فيما حررناه من مجموع الأحاديث عدة صور - انتهى. وأجاب عنه الزرقانى بأن مالكا أوجب الدم فى تقديم الإفاضة على الرمى لأنه لم يقع فى روايته حديث الباب ولا يلزم بزيادة غيره، لأنه أثبت الناس فى ابن شهاب، وأوجب الفدية فى تقديم الحلق على الرمى لوقوعه قبل شئ من التحلل - انتهى، وفيه أن الإمام مالكا معذور لكونه لم يبلغه ما

متفق عليه. وفى رواية لمسلم: أتاه رجل، فقال: حلقت قبل أن أرمى. قال: ارم ولا حرج. وأتاه آخر، فقال: أفضت إلى البيت قبل أن أرمى. قال: ارم ولا حرج.

٢٦٨٠ - (٢) وعن ابن عباس، قال: كان النبي ﷺ يسأل يوم النحر بمنى، فيقول: لا حرج. فسأله رجل فقال: رميت بعد ما أمسيت. فقال: لا حرج.

وقع عند غيره من أصحاب الزهرى، وأما المالكية ومن وافقهم فلا عذر لهم فى ترك القول والعمل بما رواه غيره من الرواة الثقات الأثبات عن الزهرى زيادة على رواية مالك، وأما ما ذكر من التعليل لا يجاب الدم فى تقديم الحلق على الرمى فهو مما لا يلتفت إليه بعد وروده نصا فى الحديث لكونه فى مقابلة النص، وأيضا إذا كان الحلق نسكا كان هو من أسباب التحلل (متفق عليه) أخرجه البخارى فى العلم والحج والنذور ومسلم فى الحج بألفاظ مختلفة المذكور ههنا أحدها، وأخرجه أيضا أحمد (ج ٢: ص ١٦٠، ١٩٢، ٢٠٢، ٢١٠) ومالك والترمذى وأبو داود والنسائى وابن ماجه والطحاوى وابن الجارود (ص ١٧٤، ١٧٥) والدارمى والبيهقى (ج ٥: ص ١٤١، ١٤٢) (وفى رواية لمسلم) رواها من طريق محمد بن أبى حفصة عن الزهرى وكذا أخرجه من طريقه أحمد (ج ٢: ص ٢١٠) وابن أبى حفصة هذا من رجال الصحيحين ومن أصحاب الزهرى المشهورين، وثقه ابن معين وأبوداود وقال على بن المدينى: ليس به باس، وذكره ابن حبان فى الثقات وقال: يخطئ. وقال النسائى: ضعيف، وهذا جرح مبهم على أن النسائى متعنت فلا يلتفت إلى تضعيفه (أتاه رجل فقال: حلقت قبل أن أرمى، قال: ارم ولا حرج، وأتاه آخر فقال: أفضت إلى البيت قبل أن أرمى، قال ارم ولا حرج) قد تقدم أن الترتيب بين الرمى والذبح والحلق للقارن والمتمتع وبين الرمى والحلق للفرد واجب عند الحنفية، وأما الترتيب بين الرمى والطواف وبين الحلق والطواف فليس بواجب عندهم، ففرقوا بين الطواف وبين الأشياء الثلاثة فى ذلك مع أنه وقع فى جملة الروايات السؤال عن جميع هذه الصور وورد الجواب فى كلها بلفظ «لا حرج» وقد تقدم ما قال بعضهم أنه لم يجد مع البحث الشديد للفرق بين الطواف وبين الأفعال الثلاثة وجها شافيا، ورواية مسلم هذه صريحة فى الرد على المالكية إذ نفى فيها الحرج فى تقديم الحلق والإفاضة على الرمى، وقد سبق ما أجاب به الزرقانى عنها.

٢٦٨٠ - قوله (كان النبي ﷺ يسئل يوم النحر بمنى) أى عن التقديم والتأخير (فيقول: لا حرج، فسأله رجل فقال: رميت بعد ما أمسيت. فقال: لا حرج) قد تقدم فى شرح حديث عبد الله بن عمرو بن العاص أنه قال الحافظ بعد ذكر رواية ابن عباس هذه: إنما تدل على أن هذه القصة كانت بعد الزوال لأن المساء يطلق على ما بعد الزوال، وكأن السائل علم أن السنة للحاج أن يرمى الجمرة أول ما يقدم ضحى، فلما أخرها إلى بعد الزوال سأل عن ذلك. انتهى. وقال الشوكانى: قوله «رميت بعد ما أمسيت» فيه دليل على أن من رمى بعد دخول وقت المساء وهو الزوال صح رميه ولا حرج عليه فى ذلك. قلت: وقد تقدم فى شرح حديث ابن عباس فى الفصل الثانى من باب الدفع من

رواه البخاري.

﴿ الفصل الثاني ﴾

٢٦٨١ — (٢) عن علي، قال: أتاه رجل، فقال: يا رسول الله! إني أفضت قبل أن أحلق. قال: احلق أو قصر ولا حرج. وجاء آخر، فقال: ذبحت قبل أن أرمي. قال: ارم ولا حرج.

عرفة أنهم اختلفوا فيمن فاته يوم النحر ولم يرم الجمرة حتى غربت الشمس، فمن قائل يرميها ليلا وهو أبوحنيفة ومالك ومن وافقهما. ومن قائل لا يرميها ليلا ولكن يؤخر رميها حتى تزول الشمس من الغد وهو الإمام أحمد، ومن ذهب إلى جواز الرمي ليلا استدل بحديث ابن عباس هذا، قال: لأن اسم المساء يصدق بجزء من الليل، بل قال بعضهم: إن المساء من بعد الغروب. قال القاري: قوله «أمسيت» ضد «أصبحت» على ما في القاموس، فظاهره أنه بعد الغروب، وأجاب الذين ذهبوا إلى عدم جواز الرمي ليلا بأن قوله «يوم النحر» في هذا الحديث يدل على أن السؤال وقع في النهار، والرمي بعد الإمساء وقع في النهار، لأن المساء يطلق لغة على ما بعد وقت الظهر إلى الليل، قالوا: فالحديث صريح في أن المراد بالإمساء فيه آخر النهار بعد الزوال لا الليل وإذن فلا حجة فيه للرمي ليلا (رواه البخاري) في باب الذبح قبل الحلق من طريق عبد الأعلى عن خالد الحذاء عن عكرمة عن ابن عباس. وفي باب «إذا رمى بعد ما أمسى» من طريق يزيد بن زريع عن خالد عن عكرمة، وكذا رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه والدارقطني والطحاوي والبيهقي (ج ٥: ص ١٤٣) وزاد البيهقي في روايته «ولم يأمر بشئ من الكفارة»، وقد ذكرناها قبل ذلك مع ما أجاب به عنها ابن التركماني، ولحديث ابن عباس في السؤال عن التقديم والتأخير طرق وألفاظ عند الشيخين، من شاء الوقوف عليها رجع إلى جامع الأصول (ج ٤: ص ١١٠، ١١١) وقد أخرجه أيضا الدارقطني وأحمد بألفاظ مختلفة مختصرا ومطولا (ج ١: ص ٢١٦، ٢٥٨، ٢٦٩، ٢٩١، ٣٠٠، ٣١١، ٣١٦).

٢٦٨١ — قوله (أتاه) أي النبي ﷺ (إني أفضت) أي طفت طواف الإفاضة (قبل أن أحلق، قال: احلق أو قصر) «أو» للتخيير (ولا حرج) أي لا إثم ولا فدية (وجاء آخر فقال: ذبحت قبل أن أرمي، قال: ارم ولا حرج) قال القاري: أي لا إثم ولا فدية على المفرد، وأما القارن والمتمتع فليس عليهما الإثم إذا لم يكن عن عمد لكن عليهما الكفارة - انتهى. قلت: إنما فسر القاري بذلك لأنه لا ذبح على المفرد ولا يجب الترتيب عليه عند الحنفية إلا في الرمي والحلق فقط، وأما القارن والمتمتع فيجب عليهما الترتيب في الرمي والذبح والحلق. قال الخطابي: وتأول بعض من ذهب إلى هذا القول (أي وجوب الدم في التقديم والتأخير) من أصحاب الرأي قوله «ارم ولا حرج» على أنه أراد رفع الحرج في الإثم دون الفدية، قال: وقد يجوز أن يكون هذا السائل مفردا فلا يلزمه دم، وإذا كان متطوعا بالدم

رواه الترمذي.

﴿ الفصل الثالث ﴾

٢٦٨٢ - (٤) عن أسامة بن شريك، قال: خرجت مع رسول الله ﷺ حاجا، فكان الناس يأتونه، فمن قائل: يا رسول الله! سعيت قبل أن أطوف، أو أخرت شيئا أو قدمت شيئا. فكان يقول: لا حرج، إلا على رجل

لم يلزمه فى تقديمه وتأخيره شئ. قلت (قائله الخطابى): قوله «لا حرج» ينتظم الأمرين جميعا الإثم والفدية لأنه كلام عام، وكان أصحاب رسول الله ﷺ إما متمتعين أوقارنين على ما دلت عليه الأخبار، والدم على القارن والمتمتع واجب، على أن السائل عن هذا الحكم لم يكن رجلا واحدا فقط، إنما كانوا جماعة، ألا تراه يقول (فى حديث أسامة بن شريك): فن قائل أخرت شيئا أو قدمت شيئا، وهؤلاء لا يتفق أن يكونوا كلهم مفردين، فكان هذا الاعتراض غير لازم - انتهى. (رواه الترمذى) فى حديث طويل فى صفة الحج فى «باب أن عرفة كلها موقف» وأشار إليه فى «باب من حلق قبل أن يذبح أو نحر قبل أن يرمى» حيث قال بعد إيراد حديث عبد الله بن عمرو: وفى الباب عن على، إلخ. والحديث قد صححه الترمذي ورواه أيضا الطحاوى (ج ١ : ص ٤٢٣) بهذا اللفظ وأحمد (ج ١ : ص ٧٥، ٧٦) باختلاف يسير، ورواه عبد الله بن أحمد من غير طريق أبيه (ج ١ : ص ٧٦) «ثم أتاه رجل فقال: إنى رميت الجمرة وأفضت ولبست ولم أحلق، قال فلا حرج فاحلق، ثم أتاه رجل آخر فقال: إنى رميت وحلقت ولبست ولم أنحر فقال: لا حرج فانحر، وهكذا أخرجه الطحاوى أيضا (ج ١ : ص ٤٢٤).

٢٦٨٢ - قوله (عن أسامة بن شريك) الثعلبى بالمثلثة والمهملة من بنى ثعلبة بن سعد، وقيل من ثعلبة بن يربوع، وقيل من ثعلبة بن بكر بن وائل، والأول أصح، صحابى عداده فى أهل الكوفة، روى عنه زياد بن علاقة وعلى بن الأقمر، وقال الأزدى وسعيد بن السكن والحاكم وغيرهم: لم يرو عنه غير زياد، وقال الحافظ فى التقريب: تفرد بالرواية عنه زياد بن علاقة على الصحيح. قال الخزرجى: له ثمانية أحاديث (خرجت مع رسول الله ﷺ حاجا) أى مريدا للحج (سعيت) أى للحج عقيب الإحرام بعد طواف قدوم الآفاقى أو طواف نفل للمكى (قبل أن أطوف) أى طواف الإفاضة. قال القارى: وهو بظاهره يشمل الآفاقى والمكى وهو مذهبنا على اختلاف فى أفضلية التقديم والتأخير، خلافا للشافعى حيث قيده بالآفاقى (أو أخرت شيئا أو قدمت شيئا) أى فى أفعال أيام منى (فكان يقول: لا حرج) كذا فى جميع نسخ المشكاة وهكذا ذكره الجزرى فى جامع الأصول، والذى فى سنن أبى داود «لا حرج، لا حرج» أى مرتين. قال القارى: أى لا إثم (إلا على رجل) قال القارى: الاستثناء يؤيد أن معنى الحرج هو الإثم، وقد تقدم الكلام على هذا

اقترض عرض مسلم وهو ظالم، فذلك الذى حرج وهلك. رواه أبو داود.

(١٠) باب خطبة يوم النحر، ورمى أيام التشريق، والتوديع

﴿ الفصل الأول ﴾

٢٦٨٣ — (١) عن أبى بكرة، قال: خطبنا النبى صلى الله عليه وسلم يوم النحر،

وعلى مسئلة تقديم السعى على الطواف (اقترض) بالقاف والضاد المعجمة، أى اقتطع افتعال من القرض، وهو القطع، وسمى المقراض لأنه يقطع، وقرض الفار قطع (عرض مسلم) كذا فى جميع النسخ، والذى فى سنن أبى داود «عرض رجل مسلم» والعرض بكسر العين المهملة وسكون الراء يعنى نال منه وعابه وقطعه بالغيبة ونحوها (وهو) أى والحال أن ذلك الرجل (ظالم) فيخرج جرح الرواة والشهود فإنه مباح (فذلك الذى) أى الرجل الموصوف (حرج) بكسر الراء أى وقع منه حرج (وهلك) أى بالإثم، والعطف تفسيرى (رواه أبوداود) وسكت عنه هو والمنذرى وأخرجه أيضا الطحاوى (ج ١ : ص ٢٢٣، ٢٢٤) والدارقطنى (ص ٢٦٨) والبيهقى (ج ٥ : ص ١٤٦).

(باب خطبة يوم النحر) بضم الخاء المعجمة، مصدر خطب يخطب خطابة وخطبة، أى وعظ، ويطلق على الكلام الذى يخطب به، كذا فى القاموس. وفى عرف الشرع عبارة عن كلام يشتمل على الذكر والتشهد والصلاة والوعظ (ورمى أيام التشريق) عطف على خطبة، وأيام التشريق هى ثلاثة أيام بعد يوم النحر، أولها اليوم الحادى عشر من ذى الحجة، وسميت هذه الأيام أيام التشريق لكثرة تشريق اللحم فى الشمس فيها بعد تقطيعه وتقديده، وقيل: لأن الهدايا والضحايا تقع فيها وابتداؤها من يوم النحر بعد شروق الشمس، فانسحب عليها اسم التشريق، وهذا القول اختاره أبو عبيد القاسم بن سلام. واليوم الأول من هذه الأيام الثلاثة يقال له: يوم القر، لأن الناس يستقرون فيه بمنى، وسمى يوم الرؤس أيضا لأن الناس يأكلون فيه رؤس ذبائحهم يوم النحر. واليوم الثانى سمى يوم النفر الأول ويقال له: يوم الأكارع، واليوم الثالث يقال له: يوم النفر الآخر، ذكره الطبرى. وقال الجزرى: وإنما سميت بذلك لأنهم كانوا يشرقون فيها لحوم الأضاحى أى يقطعونها ويقددونها، وتشريق اللحم تقديده، وقيل سميت بذلك لقولهم: أشرق ثبير كيما نغير. وقيل: سميت بذلك لأن الهدى لا يذبح ولا ينحر حتى تشرق الشمس ـ انتهى. وفى اللسان: لأن لحم الأضاحى يشرق فيها للشمس (والتوديع) عطف على رمى أو خطبة، قال فى القاموس: ودعه كوضعه وودعه (بتشديد الدال) بمعنى، والاسم الوداع، يقال: ودع المسافر القوم وودعهم أى خلفهم خافضين، وقال فى العناية: الوداع ـ بفتح الواو ـ اسم للتوديع كسلام وكلام.

٢٦٨٣ ـ قوله (عن أبى بكرة) الثقفى الصحابى اسمه نفيع بن الحارث (خطبنا النبى ﷺ يوم النحر) فيه دليل

....

على مشروعية الخطبة يوم النحر . ويدل عليه أيضا حديث ابن عمر عند البخاري قال : وقف رسول الله ﷺ يوم النحر بين الجمرات فى حجة الوداع فقال : أى يوم هذا ـ الحديث ، وحديث ابن عباس عند البخاري وغيره أن رسول الله ﷺ خطب الناس يوم النحر فقال : يا أيها الناس أى يوم هذا ؟ وحديث جابر عند أحمد ، قال : خطبنا رسول الله ﷺ يوم النحر فقال أى يوم أعظم حرمة ؟ وحديث الهرماس بن زياد الباهلي قال رأيت رسول الله ﷺ يخطب الناس على ناقته العضباء يوم الأضحى بمنى . أخرجه أحمد (ج ٣ : ص٤٨٥، وج ٥ : ص٧) وأبوداود . وحديث أبى أمامة عند أبى داود قال : سمعت خطبة النبي ﷺ بمنى يوم النحر ، وحديث رافع بن عمرو المزنى الآتى فى الفصل الثانى من هذا الباب قال : رأيت رسول الله ﷺ فى حجة الوداع يوم النحر يخطب على بغلة شهباء ، وحديث عبد الله بن عمرو بن العاص أنه شهد النبي ﷺ يخطب يوم النحر فقام إليه رجل ـ الحديث . أخرجه الشيخان وغيرهما . وهذه الأحاديث نص فى مشروعية الخطبة فى يوم النحر وهى ترد على من زعم أن يوم النحر لا خطبة فيه للحاج ، وأن المذكور فى أحاديث الباب إنما هو من قبيل الوصايا العامة لا أنه خطبة من شعار الحج . ووجه الرد أن الرواة سموها خطبة كما سموا التى وقعت بعرفات خطبة ، وقد اتفق على مشروعية الخطبة بعرفات ، ولا دليل على ذلك إلا ما روى عنه ﷺ أنه خطب بعرفات ، والقائلون بعدم مشروعية الخطبة يوم النحر هم المالكية والحنفية ، وقالوا خطب الحج ثلاث : سابع ذى الحجة ويوم عرفة ، وثانى يوم النحر ، ووافقهم الشافعية إلا أنهم قالوا بدل ثانى النحر ثالثه ، وزادوا خطبة رابعة وهى يوم النحر . قال الإمام الشافعي : وبالناس إليها حاجة ليتعلموا أعمال ذلك اليوم من الرمى والذبح والحلق والطواف . وتعقبه الطحاوى بأن الخطبة المذكورة ليست من متعلقات الحج لأنه لم يذكر فيها شيئا من أعمال الحج وإنما ذكر فيها وصايا عامة ، قال : ولم ينقل أحد أنه علمهم فيها شيئا مما يتعلق بالحج يوم النحر فعرفنا أنها لم تقصد لأجل الحج . وقال ابن القصار : إنما فعل ذلك من أجل تبليغ ما ذكره لكثرة الجمع الذى اجتمع من أقاصى الدنيا فظن الذى رآه أنه خطب ، قال : وأما ما ذكره الشافعي أن بالناس حاجة إلى تعليمهم أسباب التحلل المذكورة فليس بمتعين ، لأن الإمام يمكنه أن يعلمهم إياها يوم عرفة ـ انتهى . وأجيب بأنه نبه ﷺ فى الخطبة المذكورة على تعظيم يوم النحر وعلى تعظيم شهر ذى الحجة وعلى تعظيم البلد الحرام ، وقد جزم الصحابة المذكورون بتسميتها خطبة كما تقدم ، فلا يلتفت إلى تأويل غيرهم ، وما ذكره من إمكان تعليم ما ذكر يوم عرفة يعكر عليه كونه يرى مشروعية الخطبة ثانى يوم النحر ، وكان يمكن أن يعلموا يوم التروية جميع ما يأتى بعده من أعمال الحج ، لكن لما كان فى كل يوم أعمال ليست فى غيره شرع تجديد التعليم بحسب تجدد الأسباب . وقد بين الزهرى وهو عالم أهل زمانه أن الخطبة ثانى يوم النحر نقلت من خطبة يوم النحر ، وأن ذلك من عمل الأمراء يعنى من بنى أمية كما أخرج ذلك ابن أبى شيبة عنه ، وهذا وإن كان مرسلا لكنه معتضد بما سبق وبان به أن السنة

قال: إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض،

الخطبة يوم النحر لا ثانيه. وأما قول الطحاوى أنه لم يعلمهم شيئا من أسباب التحلل فلا ينفى وقوع ذلك أو شئ منه فى نفس الأمر، بل قد ثبت فى حديث عبد الله بن عمرو بن العاص كما تقدم أنه شهد النبي ﷺ يخطب يوم النحر، وذكر فيه السؤال عن تقديم بعض المناسك على بعض فكيف ساغ للطحاوى هذا النفى المطلق مع روايته هو لحديث عبد الله بن عمرو، وثبت أيضا فى بعض أحاديث الباب أنه ﷺ قال للناس حينئذ: خذوا عنى مناسككم. فكأنه وعظهم بما وعظهم به وأحال فى تعليمهم على تلقى ذلك من أفعاله، أفاده الحافظ. قلت: حديث رافع بن عمرو المزنى الآتى بلفظ «رأيت رسول الله ﷺ يخطب الناس بمنى حين ارتفع الضحى على بغلة شهباء» يدل على أن الخطبة المذكورة كانت وقت الضحى يعنى قبل طواف الإفاضة وهو مشكل على مذهب الشافعية حيث قالوا: إنه يسن أن يخطب الإمام أو نائبه الناس بعد صلاة الظهر يوم النحر بمنى بعد طواف الإفاضة، وقد تقدم التنبيه على ذلك فى شرح حديث عبد الله بن عمرو فى الباب الذى قبل هذا (إن الزمان) هو اسم لقليل الوقت وكثيره، والمراد هنا السنة (قد استدار) أى دار (كهيئته) قال الطيبي: الهيئة صورة الشئ وشكله وحالته، والكاف صفة مصدر محذوف أى استدار استدارة مثل حالته (يوم خلق الله السموات) أى وما فيها من النيرين الذين بهما تعرف الأيام والليالى والسنة والأشهر (والأرض) قال القارى: أى عاد ورجع إلى الموضع الذى ابتدأ منه يعنى الزمان فى انقسامه إلى الأعوام والأعوام إلى الأشهر عاد إلى أصل الحساب والوضع الذى اختاره الله تعالى ووضعه يوم خلق السموات والأرض. وقال بعض المحققين من علمائنا (الحنفية) أى دار على الترتيب الذى اختاره الله تعالى ووضعه يوم خلق السموات والأرض، وهو أن يكون كل عام اثنى عشر شهرا وكل شهر ما بين تسعة وعشرين إلى ثلاثين يوما، وكانت العرب فى جاهليتهم غيروا ذلك فجعلوا عاما اثنى عشر شهرا، وعاما ثلاثة عشر فإنهم كانوا ينسؤن الحج فى كل عامين من شهر إلى شهر آخر بعده ويجعلون الشهر الذى أنسؤه ملغى، فتصير تلك السنة ثلاثة عشر، وتتبدل أشهرها فيحلون الأشهر الحرم ويحرمون غيرها كما قال تعالى فى سورة التوبة ﴿إنما النسئ زيادة فى الكفر - الآية٣٧﴾ فأبطل الله ذلك وقرره على مداره الأصلى فالسنة التى حج فيها رسول الله ﷺ حجة الوداع هى السنة التى وصل ذو الحجة إلى موضعه فقال النبي ﷺ: إن الزمان قد استدار كهيئته، يعنى أمر الله أن يكون ذو الحجة فى هذا الوقت، فاحفظوه واجعلوا الحج فى هذا الوقت ولا تبدلوا شهرا بشهر كعادة أهل الجاهلية - انتهى. وقال النووى، قال العلماء: معناه أنهم فى الجاهلية يتمسكون بملة إبراهيم ﷺ فى تحريم الأشهر الحرم وكان يشق عليهم تأخير القتال ثلاثة أشهر متواليات وهى ذو القعدة وذو الحجة والمحرم، فكانوا إذا احتاجوا إلى قتال أخروا تحريم المحرم إلى الشهر الذى بعده وهو صفر، ثم يؤخرونه فى السنة الأخرى إلى شهر آخر، وهكذا يفعلون فى سنة بعد سنة

السنة اثنا عشر شهرا، منها أربعة حرم، ثلاث متواليات: ذو القعدة وذو الحجة والمحرم، ورجب مضر الذى بين جمادى، وشعبان.

حتى اختلط عليهم الأمر وصادفت حجة النبي ﷺ تحريمهم، وقد تطابق الشرع، وكانوا فى هذه السنة قد حرموا ذا الحجة لموافقة الحساب الذى ذكرنا، فأخبر النبي ﷺ أن الاستدارة صادفت ما حكم الله تعالى به يوم خلق السموات والأرض، وقال أبو عبيد: كانوا ينسؤن أى يؤخرون، وهو الذى قال الله تعالى فيه ﴿إنما النسئ زيادة فى الكفر﴾ فربما احتاجوا إلى الحرب فى المحرم فيؤخرون تحريمه إلى صفر، ثم يؤخرون صفرا فى سنة أخرى فصادف تلك السنة رجوع المحرم إلى موضعه - انتهى. وقال البيضاوى: كانوا إذا جاء شهر حرام وهم محاربون أحلوه وحرموا مكانه شهرا آخر حتى رفضوا خصوص الأشهر واعتبروا مجرد العدد - انتهى. فكأن العرب كانوا مختلفين فى النسئ، والله تعالى أعلم (السنة) إلخ، أى السنة العربية الهلالية. قال الطيبي: جملة مستأنفة مبينة للجملة الأولى (منها أربعة حرم) قال تعالى ﴿فلا تظلموا فيهن أنفسكم - سورة التوبة، الآية ٣٦﴾ قال البيضاوى: أى بهتك حرمتها وارتكاب حرامها، وقال الحافظ: ﴿فلا تظلموا فيهن أنفسكم﴾ أى فى الأربعة باستحلال القتال. وقيل: بارتكاب المعاصى (ثلاث) هو تفسير الأربعة الحرم (متواليات) أى متتابعات. قال الطيبي: اعتبر ابتداء الشهور من الليالى فحذف التاء، وقال ابن التين: الصواب ثلاثة متوالية يعنى لأن المميز الشهر. قال: ولعله أعاده على المعنى، أى ثلاث مدد متواليات - انتهى. قال الحافظ: أو باعتبار العدة مع أن الذى لا يذكر التميز معه يجوز فيه التذكير والتأنيث (ذو القعدة) بفتح القاف وقد يكسر، شهر كانوا يقعدون فيه عن الأسفار (وذو الحجة) بكسر الحاء وقد تفتح (والمحرم) عطف على ذو القعدة. قال الحافظ: ذكرها من سنتين لمصلحة التوالى بين الثلاثة، وإلا فلو بدأ بالمحرم لفات مقصود التوالى، وفيه إشارة إلى إبطال ما كانوا يفعلونه فى الجاهلية من تأخير بعض الأشهر الحرم فقيل كانوا يجعلون المحرم صفرا ويجعلون صفرا المحرم لئلا يتوالى عليهم ثلاثة أشهر لا يتعاطون فيها القتال فلذلك قال متواليات. وكانوا فى الجاهلية على أنحاء منهم من يسمى المحرم صفرا فيحل فيه القتال ويحرم القتال فى صفر ويسميه المحرم، ومنهم من كان يجعل ذلك سنة هكذا وسنة هكذا، ومنهم من يجعله سنتين هكذا وسنتين هكذا، ومنهم من يؤخر صفرا إلى ربيع الأول وربيعا إلى ما يليه، وهكذا إلى أن يصير شوال ذا القعدة وذو القعدة ذا الحجة، ثم يعود فيعيد العدد على الأصل - انتهى (ورجب مضر) عطف على ثلاث، ومضر على وزن عمر غير منصرف قبيلة عظيمة، وأضاف الشهر إليها لأنها كانت تشدد فى تحريم رجب وتحافظ على ذلك أشد من محافظة سائر القبائل من العرب ولا توافق غيرها من العرب فى استحلاله (الذى بين جمادى) بضم الجيم وفتح الدال وبعده ألف ورسمه بالياء (وشعبان) وصفه بكونه بين جمادى وشعبان لزيادة البيان وتوكيده كما قال فى أسنان الصدقة: فإن لم تكن ابنة مخاض

وقال: أي شهر هذا؟ قلنا: الله ورسوله أعلم. فسكت حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه، فقال: أليس

فابن لبون ذكر. ومعلوم أن ابن اللبون لا يكون إلا ذكرا، ويحتمل أن يكون إنما قال ذلك من أجل أنهم قد كانوا نسؤا رجبا وحولوه عن موضعه وسموه به بعض الشهور الآخر فنحلوه اسمه فبين لهم أن رجبا هو الشهر الذي بين جمادى وشعبان لا ما كانوا يسمونه على حساب النسئ. قال النووي: قد أجمع المسلمون على أن الأشهر الحرم الأربعة هي هذه المذكورة في الحديث، ولكن اختلفوا في الأدب المستحب في كيفية عدها، فقالت طائفة من أهل الكوفة وأهل الأدب، يقال المحرم ورجب وذو القعدة وذو الحجة ليكون الأربعة من سنة واحدة، وقال علماء المدينة والبصرة وجماهير العلماء: هي ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب ثلاثة سرد وواحد فرد، وهذا هو الصحيح الذي جاءت به الأحاديث الصحيحة منها هذا الحديث الذي نحن فيه، وعلى هذا الاستعمال أطبق الناس من الطوائف كلها ـ انتهى. قيل الحكمة في جعل المحرم أول السنة أن يحصل الابتداء بشهر حرام ويختم بشهر حرام وتتوسط السنة بشهر حرام وهو رجب، وإنما توالى شهران في الآخر لإرادة تفضيل الختام، والأعمال بالخواتيم، قال الحافظ: أبدى بعضهم لما استقر عليه الحال من ترتيب هذه الأشهر الحرم مناسبة لطيفة، حاصلها أن للأشهر الحرم مزية على ما عداها، فناسب أن يبدأ بها العام وأن تتوسطه وأن تختم به، وإنما كان الختم بشهرين لوقوع الحج ختام الأركان الأربع لأنها تشتمل على عمل مال محض وهو الزكاة وعمل بدن محض وذلك تارة يكون بالجوارح وهو الصلاة وتارة بالقلب وهو الصوم، لأنه كف عن المفطرات، وتارة عمل مركب من مال وبدن وهو الحج، فلما جمعهما ناسب أن يكون له ضعف ما لواحد منهما فكان له من الأربعة الحرم شهران، والله أعلم (وقال: أي شهر هذا؟) أراد بهذا الاستفهام أن يقرر في نفوسهم حرمة الشهر والبلدة واليوم ليبني عليه ما أراده. قال القرطبي: سؤاله ﷺ عن الثلاثة وسكوته بعد كل سؤال منها كان لاستحضار فهومهم، وليقبلوا عليه بكليتهم وليستشعروا عظمة ما يخبرهم عنه. ولذلك قال بعد هذا: فإن دماءكم، إلى آخره. مبالغة في بيان تحريم هذه الأشياء ـ انتهى. وقال النووي: هذا السؤال والسكوت والتفسير أراد به التفخيم والتقرير والتنبيه على عظم مرتبة هذا الشهر والبلد واليوم (قلنا: الله ورسوله أعلم) قال التوربشتي: إحالتهم الجواب عليه فيما استبان أمره وتحقق، نوع من الأدب بين يدي من حق عليهم التأدب بين يديه، ثم إنهم لم ييأسوا من أن يكون في الأمر المسؤل عنه علم لم يبلغ إليهم فأحالوا العلم على علام الغيوب، ثم إلى المستأثر من البشر بنوع من ذلك العلم، وينبئك عن هذا المعنى قولهم: حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه ـ انتهى. وقال الحافظ: قولهم «الله ورسوله أعلم» هذا من حسن أدبهم لأنهم علموا أنه لا يخفى عليه ما يعرفونه من الجواب وأنه ليس مراده مطلق الإخبار بما يعرفونه، ولهذا قال: حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه، ففيه إشارة إلى تفويض الأمور بالكلية إلى الشارع (فقال: أليس) أي هذا الشهر أو اسمه

ذا الحجة؟ قلنا: بلى. قال: أى بلد هذا؟ قلنا: الله ورسوله أعلم. فسكت حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه، قال: أليس البلدة؟ قلنا: بلى. قال: فأى يوم هذا؟ قلنا: الله ورسوله أعلم. فسكت حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه، قال: أليس يوم النحر؟ قلنا: بلى. قال:

(ذا الحجة؟ قلنا بلى. قال: أى بلد هذا؟ قلنا: الله ورسوله أعلم. فسكت حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه، قال:) بلا فاء (أليس) أى البلد (البلدة) قال الخطابي: يقال: إن البلدة اسم خاص بمكة وهى المرادة بقوله تعالى ﴿إنما أمرت أن أعبد رب هذه البلدة - سورة النمل، الآية ٩١﴾ وقال الطيبي: المطلق محمول على الكامل وهى الجامعة للخير المستجمعة للكمال كما أن الكعبة تسمى البيت ويطلق عليها ذلك، كذا فى الفتح. وقال التوربشتي: قيل إن البلدة اسم خاص لمكة عظم الله حرمتها، ويؤيد ذلك هذا الحديث، ووجه تسميتها بالبلدة وهى تقع على سائر البلدان أنها البلدة الجامعة للخير المستحقة أن تسمى بهذا الاسم لتفوقها سائر مسميات أجناسها حتى كأنها هى المحل المستحقة للإقامة بها من قولهم بلد بالمكان أى أقام (قال: فأى يوم هذا؟ قلنا: الله ورسوله أعلم) إلخ. وفى البخارى من حديث ابن عباس أنهم قالوا: يوم حرام. وقالوا عند سؤاله عن الشهر: شهر حرام، وعند سؤاله عن البلد: بلد حرام، وعند البخارى أيضا من حديث ابن عمر بنحو حديث أبي بكرة إلا أنه ليس فيه قوله «فسكت» فى المواضع الثلاثة، قال الحافظ فى كتاب العلم بعد ذكر حديث ابن عباس: وظاهرهما أى ظاهر حديثى أبي بكرة وابن عباس التعارض، والجمع بينهما أن الطائفة الذين كان فيهم ابن عباس أجابوا، والطائفة الذين كان فيهم أبوبكرة لم يجيبوا بل قالوا: الله ورسوله أعلم. أو تكون رواية ابن عباس بالمعنى، لأن فى حديث أبي بكرة عند البخارى فى الحج وفى الفتن أنه لما قال: أليس يوم النحر؟ قالوا بلى. فقولهم «بلى» بمعنى قولهم يوم حرام بالاستلزام، وغايته أن أبا بكرة نقل السياق بتمامه، واختصر ابن عباس، وكأن ذلك كان بسبب قرب أبي بكرة منه لكونه كان آخذا بخطام الناقة، وقال بعضهم: يحتمل تعدد الخطبة، فإن أراد أنه كررها فى يوم النحر فيحتاج لدليل، فإن فى حديث ابن عمر عند البخارى فى الحج أن ذلك كان يوم النحر بين الجمرات فى حجته، وقال الحافظ فى كتاب الحج: قيل فى الجمع بين الحديثين: لعلهما واقعتان، قال الحافظ: وليس بشئ لأن الخطبة يوم النحر إنما تشرع مرة واحدة، وقد قال فى كل منهما أن ذلك كان يوم النحر، وقيل فى الجمع بينهما أن بعضهم بادر بالجواب وبعضهم سكت، وقيل فى الجمع أنهم فوضوا أولا كلهم بقولهم: الله ورسوله أعلم، فلما سكت أجاب بعضهم دون بعض، وقيل وقع السؤال فى الوقت الواحد مرتين بلفظين فلما كان فى حديث أبي بكرة فخامة ليست فى الأول لقوله فيه «أتدرون؟» سكتوا عن الجواب بخلاف حديث ابن عباس لخلوه عن ذلك، أشار إلى ذلك الكرمانى، وقيل فى حديث ابن عباس اختصار بينته رواية أبي بكرة فكأنه أطلق قولهم «قالوا يوم حرام» باعتبار أنهم قرروا ذلك

فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام ، كحرمة يومكم هذا ، فى بلدكم هذا ، فى شهركم هذا ، وستلقون ربكم فيسألكم عن أعمالكم ، ألا فلا ترجعوا بعدى ضلالا ، يضرب بعضكم رقاب بعض،

حيث قالوا بلى . قال الحافظ : وهذا جمع حسن (فإن دماءكم وأموالكم) إلخ . تقدم شرح هذه الجملة فى شرح حديث جابر الطويل المذكور فى باب صفة الحج والمراد بهذا كله بيان توكيد غلظ تحريم الأموال والدماء والأعراض والتحذير من ذلك (وستلقون ربكم) أى يوم القيامة (فيسألكم عن أعمالكم) أى القليلة والكثيرة (ألا) للتنبيه (فلا ترجعوا بعدى) أى لا تصيروا بعد فراقى من موقفى هذا ، أو بعد موتى ووفاتى ، وهو الأظهر ، وفيه استعمال رجع كصار معنى وعملا . قال ابن الملك : وهو مما خفى على أكثر النحويين . أى لا تصيروا بعدى (ضلالا) بضم الضاد وتشديد اللام جمع ضال وفى رواية أخرى «كفارا» أى كالكفار أو لا يكفر بعضكم بعضا فتستحلوا القتال ، أو لاتكن أفعالكم شبيهة بأفعال الكفار (يضرب بعضكم رقاب بعض) برفع الباء من يضرب على أنها جملة مستأنفة مبينة لقوله «لا ترجعوا بعدى ضلالا» ويجوز الجزم . قال أبو البقاء : على تقدير شرط مضمر أى «إن ترجعوا بعدى يضرب» وقال الحافظ : قوله «يضرب» بجزم الباء على أنه جواب النهى ، وبرفعها على الاستيناف أو يجعل حالا . وقال النووى الرواية «يضرب» برفع الباء هذا هو الصواب ، وهكذا رواه المتقدمون والمتأخرون ، وبه يصح المقصود هنا . ونقل القاضى عياض أن بعض العلماء ضبطه بإسكان الباء . قال القاضى : وهو إحالة للمعنى والصواب الضم . قال النووى : فى معنى قوله ﷺ : فلا ترجعوا بعدى كفارا ، إلخ. سبعة أقوال أحدها أن ذلك كفر فى حق المستحل بغير حق ، والثانى أن المراد كفر النعمة وحق الإسلام ، والثالث أنه يقرب من الكفر ويؤدى إليه ، والرابع أنه فعل كفعل الكفار ، والخامس المراد حقيقة الكفر ، ومعناه لا تكفروا بل دوموا مسلمين ، والسادس حكاه الخطابى وغيره أن المراد المتكفرون بالسلاح ، يقال : تكفر الرجل بسلاحه إذا لبسه ، قال الأزهرى فى كتابه «تهذيب اللغة» يقال للابس السلاح كافر . والسابع معناه : لا يكفر بعضكم بعضا فتستحلوا قتال بعضكم بعضا ، قاله الخطابى. قال النووى : وأظهر الأقوال الرابع وهو اختيار القاضى عياض . وقال الحافظ : جملة ما فيه من الأقوال ثمانية ، أحدها قول الخوارج أنه على ظاهره ، ثانيها هو فى المستحلين ، ثالثها المعنى كفارا بحرمة الدماء وحرمة المسلمين وحقوق الوالدين ، رابعها تفعلون فعل الكفار فى قتل بعضهم بعضا ، خامسها لابسين السلاح يقال: كفر درعه إذا لبس فوقها ثوبا ، سادسها كفارا بنعمة الله ، سابعها المراد الزجر عن الفعل ، وليس ظاهره مرادا ، ثامنها لا يكفر بعضكم بعضا كأن يقول أحد الفريقين للآخر يا كافر فيكفر أحدهما ، ثم وجدت تاسعا وهو أن المراد ستر الحق ، والكفر لغة الستر ، لأن حق المسلم على المسلم أن ينصره ويعينه ، فلما قاتله

ألا هل بلغت ؟ قالوا : نعم. قال : اللهم اشهد ، فليبلغ الشاهد الغائب ، فرب مبلغ أوعى من سامع.

كأنه غطى على حقه الثابت له عليه ، وعاشرا وهو أن الفعل المذكور يفضى إلى الكفر لأن من اعتاد الهجوم على كبار المعاصى جره شؤم ذلك إلى أشد منها فيخشى أن لا يختم له بخاتمة الإسلام. وقال الداودى: معناه لا تفعلوا بالمؤمنين ما تفعلون بالكفار ، ولا تفعلوا بهم ما لا يحل وأنتم ترونه حراما . قلت (قائله الحافظ) : وهو داخل فى المعانى المتقدمة قلت: واستشكل بعض الشراح غالب هذه الأجوبة بأن راوى الخبر وهو أبوبكرة فهم خلاف ذلك (لأنه ترك القتال فى الفتنة) والجواب أن فهمه ذلك إنما يعرف من توقفه عن القتال واحتجاجه بهذا الحديث فيحتمل أن يكون توقفه بطريق الاحتياط لما يحتمله ظاهر اللفظ ، ولا يلزم أن يكون يعتقد حقيقة كفر من باشر ذلك ، ويؤيده أنه لم يمتنع من الصلاة خلفهم ولا امتثال أوامرهم ولا غير ذلك مما يدل على أنه يعتقد فيهم حقيقته ـ انتهى (ألا) للتنبيه (هل بلغت ؟) بتشديد اللام ، أى أعلمتكم ما أنزل إلى من ربى وما أمرنى به (اللهم اشهد) أى لى وعليهم ، وإنما قال ذلك لأنه كان فرضا عليه أن يبلغ فأشهد الله على أنه أدى ما أوجبه عليه (فليبلغ) بالتشديد ويخفف أى ليخبر (الشاهد) أى الحاضر فى المجلس (الغائب) أى الغائب عنه ، والمراد إما تبليغ القول المذكور أو تبليغ جميع الأحكام، قال السندى : قوله «الشاهد» بالرفع فاعل ليبلغ ، و«الغائب» بالنصب على أنه مفعول أول والمفعول الثانى محذوف ، أى العلم الذى حضر سماعه أى ليعم البلاغ الكل كما هو مقتضى عموم الرسالة إليهم ، ولأنه قد يفهم المبلغ ما لا يفهمه الحامل من الأسرار والعلوم وهذا معنى قوله : (فرب مبلغ) بتشديد اللام المفتوحة اسم مفعول أى من يبلغه كلامى بواسطة (أوعى) أى أحفظ لمبناه وأفهم لمعناه (من سامع) سمعه منى مباشرة. قال الحافظ : أى رب شخص بلغه كلامى فكان أحفظ له وأفهم لمعناه من الذى نقله . قال المهلب : فيه أنه يأتى فى آخر الزمان من يكون له من الفهم فى العلم ما ليس لمن تقدمه إلا أن ذلك يكون فى الأقل ، لأن «رب» موضوعة للتقليل . قلت (قائله الحافظ) : هى فى الأصل كذلك إلا أنها استعملت فى التكثير بحيث غلبت على الاستعمال الأول ، لكن يؤيد أن التقليل هنا مراد أنه وقع فى رواية للبخارى بلفظ «عسى أن يبلغ من هو أوعى له منه» وقوله «أوعى من سامع» نعت لمبلغ ، والذى يتعلق به رب محذوف وتقديره يوجد أو يكون ، ويجوز على مذهب الكوفيين فى أن رب اسم أن تكون هى مبتدأ وأوعى الخبر فلا حذف ولا تقدير وفى الحديث من الفوائد الحث على تبليغ العلم وجواز التحمل قبل كمال الأهلية وأن الفهم ليس شرطا فى الأداء. قال الحافظ : فى الحديث دلالة على جواز تحمل الحديث لمن لم يفهم معناه ولا فقهه إذا ضبط ما يحدث به ، ويجوز وصفه بكونه من أهل العلم بذلك ، وفيه أيضا وجوب تبليغ العلم على الكفاية ، وقد يتعين فى حق بعض الناس ، وفيه تأكيد التحريم وتغليظه بأبلغ ممكن من تكرار ونحوه ،

متفق عليه.

٢٦٨٤ ـ (٢) وعن وبرة، قال: سألت ابن عمر متى أرمى الجمار؟ قال: إذا رمى إمامك فارمه. فأعدت عليه المسئلة، فقال: كنا نتحين فإذا زالت الشمس رمينا. رواه البخاري.

وفيه مشروعية ضرب المثل وإلحاق النظير بالنظير ليكون أوضح للسامع (متفق عليه) أخرجه البخاري فى العلم والمناسك وبدء الخلق والمغازى (فى باب حجة الوداع) وفى تفسير براءة وفى الأضاحى والفتن والتوحيد، ومسلم فى الديات، وأخرجه أيضا أحمد (ج ٥: ص ٣٧، ٣٩، ٤٠، ٤٥، ٤٩) وأبوداود والبيهقى (ج ٥: ص١٤٠) وأخرجه ابن ماجه فى السنة مختصرا جدا.

٢٦٨٤ ـ قوله (وعن وبرة) بفتح الواو الموحدة بعدها راء ـ هو ابن عبد الرحمن المسلى بضم الميم وسكون المهملة بعدها لام ـ أبو خزيمة أو أبوالعباس الكوفى، ثقة تابعى، مات فى ولاية خالد بن عبد الله القسرى على الكوفة سنة ست عشرة ومائة (متى أرمى الجمار؟) يعنى فى غير يوم الأضحى (إذا رمى إمامك فارمه) بهاء ساكنة للسكت، وقال القارى: بهاء الضمير أو السكت، وعلى الأول تقديره ارم موضع الجمرة أو ارم الرمى أو الحصى ـ انتهى. قال الحافظ: قوله «إذا رمى إمامك فارمه» يعنى الأمير الذى على الحج، وكأن ابن عمر خاف عليه أن يخالف الأمير فيحصل له منه ضرر، فلما أعاد عليه المسألة لم يسعه الكتمان فأعلمه بما كانوا يفعلونه فى زمن النبى ﷺ، وقد رواه ابن عيينة عن مسعر عن وبرة عن ابن عمر فقال فيه: فقلت له: أرأيت إن أخر إمامى؟ أى الرمى فذكر له الحديث. أخرجه ابن أبى عمر فى مسنده عنه ومن طريقه الإسماعيلى ـ انتهى (فأعدت عليه المسألة) أردت تحقيق وقت رمى الجمرة (كنا نتحين) نتفعل من الحين وهو الزمان، أى نراقب الوقت المطلوب وهو زوال الشمس. قال الطيبى: أى ننتظر دخول وقت الرمى ـ انتهى. وقال الطبرى: أى نطلب حينها والحين الوقت، ومنه كانوا يتحينون وقت الصلاة أى يطلبون حينها، ولفظ أبى داود «كنا نتحين زوال الشمس» (فإذا زالت الشمس رمينا) بلا ضمير أى الجمرة يعنى قبل صلاة الظهر، فقد روى ابن ماجه من طريق الحكم عن مقسم عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ كان يرمى الجمار إذا زالت الشمس قدر ما إذا فرغ من رميه صلى الظهر. قال السندى: هذا يدل على أنه بعد الزوال يبدأ برمى الجمار ثم يصلى أى الظهر ـ انتهى. وفى الحديث دليل على أن السنة أن يرمى الجمار فى غير يوم الأضحى بعد زوال الشمس، وأنه لا يجزئ رميها قبل زوالها بل وقته بعد الزوال، وإلى هذا ذهب الجمهور. وخالف فى ذلك عطاء وطاوس فقالا يجوز الرمى قبل الزوال مطلقا، ورخص الحنفية فى الرمى فى يوم النفر قبل الزوال. وقال إسحاق: إن رمى قبل الزوال أعاد إلا فى اليوم الثالث فيجزئه، والحديث يرد على الجميع، وقد تقدم البسط فى هذه المسئلة فى شرح حديث جابر فى الفصل الأول من باب رمى الجمار (رواه البخاري) وأخرجه أيضا أبوداود والبيهقى (ج ٥: ص ١٤٨).

٢٦٨٥ ـ (٣) وعن سالم عن ابن عمر، أنه كان يرمى جمرة الدنيا بسبع حصيات، يكبر على إثر كل حصاة، ثم يتقدم حتى يسهل، فيقوم مستقبل القبلة طويلا، ويدعو ويرفع يديه، ثم يرمى الوسطى بسبع حصيات،

٢٦٨٥ ـ قوله (كان يرمى جمرة الدنيا) كذا فى جميع النسخ وهكذا وقع فى المصابيح أى بإضافة الجمرة إلى الدنيا. وفى البخارى «الجمرة الدنيا» قال التوربشتى: الجمرة واحدة جمرات المناسك. وهى ثلاث جمرات واحد منها ذات العقبة وهى مما يلى مكة ولا يرمى يوم النحر إلا جمرة ذات العقبة، وبعد يوم النحر يرمى الثلاث، والسنة فيها ما ذكر فى الحديث، والدنيا هى التى يبدأ بها، ووصفها بالدنيا (أى القربى) لكونها أقرب إلى منازل النازلين عند مسجد الخيف، وهنالك كان مناخ النبى ﷺ وإضافتها إلى الدنيا كإضافة المسجد إلى الجامع من إضافة الموصوف إلى الصفة، ويحتمل أن يكون فيه حذف أى جمرة البقعة الدنيا كقولك «حق اليقين» (بسبع حصيات) فى كل يوم من أيام التشريق (يكبر على إثر كل حصاة) بكسر الهمزة وسكون المثلثة وبفتحهما أى عقيب كل واحدة من الحصى، وظاهر هذا تأخير التكبير عن الرمى. وفى رواية أحمد (ج ٢: ص ١٥٢) يكبر مع كل حصاة، وكذا وقع فى حديث جابر عند مسلم وغيره وحديث ابن مسعود عند الشيخين، ويأتى فى حديث ابن عمر فى رمى جمرة العقبة «يكبر عند كل حصاة» قال القارى: وهو أعم، والمراد بالمعية خروج الجمرة من اليد فهو مع الرمى باعتبار الابتداء، أو أثره باعتبار الانتهاء ـ انتهى. وأول بعضهم قوله «إثر كل حصاة» بأن المراد عقب إرادة الرمى بها، وإلى المعية أى مقارنة التكبير لكل حصاة ذهب أتباع الأئمة الأربعة كما صرح به الباجى وابن قدامة والنووى، قال الدسوقى: ظاهر المدونة أن التكبير مع كل حصاة سنة، وأشعر قول الدردير مع رمى كل حصاة أنه لا يكبر قبل رميها ولا بعده، ويفوت المندوب بمفارقة الحصاة ليده قبل النطق بالتكبير ـ انتهى. وفى الهداية «يكبر مع كل حصاة» كذا روى عن ابن مسعود وابن عمر ـ انتهى (ثم يتقدم) أى يذهب قليلا من ذلك الموضع وفى رواية «ثم تقدم أمامها» (حتى يسهل) بضم أوله وسكون المهملة، يقال: أسهل الرجل إذا صار إلى السهل من الأرض، قال الحافظ: أى يقصد السهل من الأرض وهو المكان المستوى الذى لا ارتفاع فيه ـ انتهى. وقال القارى: أى يدخل المكان السهل وهو اللين ضد الحزن بفتح الحاء وسكون الزاى أى الصعب (فيقوم) مرفوع عطفا على يتقدم (مستقبل القبلة) أى حال كونه مقابل الكعبة (طويلا) وفى رواية «فيقوم قياما طويلا» (ويدعو) أى قدر سورة البقرة كما تقدم (ويرفع يديه) أى فى الدعاء (ثم يرمى الوسطى) وفى رواية «ثم يرمى الجمرة الوسطى» أى الجمرة التى بين الأولى والأخرى. قال ابن الهمام: هل هذا الترتيب متعين أو أولى؟ مختلف فيه، والذى يقوى عندى استنان الترتيب لا تعيينه، والله أعلم. قال القارى: والأحوط مراعاة الترتيب لأنه واجب عند الشافعى

يكبر كلما رمى بحصاة، ثم يأخذ بذات الشمال

وغيره، ثم الظاهر أن الموالاة سنة كما فى الوضوء أو واجب وفق مذهب مالك هنالك - انتهى. وقال ابن قدامة فى المغنى (ج ٣ : ص ٤٥٢): والترتيب فى هذه الجمرات واجب على ما وقع فى حديث ابن عمر وحديث عائشة عند أبى داود، فإن نكس فبدأ بجمرة العقبة ثم الثانية ثم الأولى أو بدأ بالوسطى ورمى الثلاث لم يجزه إلا الأولى وأعاد الوسطى والقصوى، نص عليه أحمد، وإن رمى القصوى ثم الأولى ثم الوسطى أعاد القصوى وحدها، وبهذا قال مالك والشافعى، وقال الحسن وعطاء: لا يجب الترتيب وهو قول أبى حنيفة، فإنه قال: إذا رمى منكسا يعيد، فإن لم يفعل أجزأه، واحتج بعضهم بما روى عن النبى ﷺ أنه قال: من قدم نسكا بين يدى نسك فلا حرج، ولأنها مناسك متكررة فى أمكنة متفرقة فى وقت واحد ليس بعضها تابعا لبعض فلم يشترط الترتيب فيها كالرمى والذبح. ولنا أن النبى ﷺ رتبها فى الرمى وقال: خذوا عنى مناسككم، ولأنه نسك متكرر فاشترط الترتيب فيه كالسعى، وحديثهم إنما جاء فى من يقدم نسكا على نسك لا فى تقديم بعض النسك على بعض، وقياسهم يبطل بالطواف والسعى - انتهى. وقال الشنقيطى: اعلم أنه يجب الترتيب فى رمى الجمار أيام التشريق فيبدأ بالجمرة الأولى التى تلى مسجد الخيف فيرميها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة ثم ينصرف إلى الجمرة الوسطى فيرميها كالتى قبلها، ثم ينصرف إلى جمرة العقبة فيرميها كذلك، وهذا الترتيب على النحو الذى ذكرنا هو الذى فعله النبى ﷺ وأمر بأخذ المناسك عنه، فعلينا أن نأخذ عنه من مناسكنا الترتيب المذكور، ثم ذكر حديث ابن عمر الذى نحن فى شرحه، ثم قال: روى البخارى هذا الحديث فى ثلاثة أبواب متوالية، وهو نص صحيح صريح فى الترتيب المذكور، وقد قال ﷺ: لتأخذوا عنى مناسككم، فإن لم يرتب الجمرات بأن بدأ بجمرة العقبة لم يجزئه الرمى منكسا لأنه خالف هدى النبى ﷺ وفى الحديث: من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد، وتنكيس الرمى عمل ليس من أمرنا فيكون مردودا، وبهذا قال مالك والشافعى وأحمد وجمهور أهل العلم. وقال أبوحنيفة: الترتيب المذكور سنة، فإن نكس الرمى أعاده، وإن لم يعد أجزأه، وهو قول الحسن وعطاء، واحتجوا بأدلة لا تنتهض، وعلى الصحيح الذى هو قول الجمهور: أن الترتيب شرط لو بدأ بجمرة العقبة ثم الوسطى ثم الأولى أو بدأ بالوسطى ورمى الثلاث لم يجزه إلا الأولى لعدم الترتيب فى الوسطى والأخيرة، فعليه أن يرمى الوسطى ثم الأخيرة، ولو رمى جمرة العقبة ثم الأولى ثم الوسطى أعاد جمرة العقبة وحدها، هذا هو الظاهر - انتهى كلام الشنقيطى (يكبر كلما رمى بحصاة) قال الباجى: وذلك أنه إذا كان التكبير مشروعا عند الرمى فإنه يتكرر عند كل رمية، وكذلك كل عبادة شرع فيها التكبير فإنه يتكرر بتكرر محله كالانتقال من ركن إلى ركن فى الصلاة، وقد قال مالك يكبر مع كل حصاة - انتهى والأصل فى ذلك ما روى عن النبى ﷺ أنه كان يكبر مع كل حصاة - انتهى (ثم يأخذ بذات الشمال) فى

فيسهل، ويقوم مستقبل القبلة، ثم يدعو ويرفع يديه، ويقوم طويلا، ثم يرمي جمرة ذات العقبة من بطن الوادي بسبع حصيات، يكبر عند كل حصاة، ولا يقف عندها، ثم ينصرف فيقول: هكذا رأيت النبي ﷺ يفعله. رواه البخاري.

البخاري «ذات الشمال» أي بدون الباء أي يمشي إلى جهة شماله (فيسهل) قال القاري: أي يذهب على شمال الجمرة الوسطى حتى يصل إلى موضع سهل يعني ليقف داعيا في مكان لا يصيبه الرمي. وفي رواية «ثم ينحدر ذات الشمال مما يلي الوادي فيقف مستقبل القبلة» (ثم يرمي جمرة ذات العقبة) بإضافة الجمرة، قال الحافظ: هو نحو يا نساء المؤمنات، أي يأتي الجمرة ذات العقبة، وثبت كذلك في رواية سليمان (عن يونس عن الزهري عن سالم) عند البخاري، وفي رواية عثمان بن عمر (عن يونس) ثم يأتي الجمرة التي عند العقبة (ولا يقف عندها) أي للدعاء (ثم ينصرف) أي ابن عمر. وفي الحديث مشروعية التكبير عند رمي كل حصاة. وقد أجمعوا على أن من تركه لا يلزمه شئ إلا الثوري فقال: يطعم وإن جبره بدم أحب إلي، وعلى الرمي بسبع وعلى استقبال القبلة والقيام طويلا عند الجمرتين أي الأولى والثانية والتضرع عندهما، وفيه التباعد من موضع الرمي عند القيام بالدعاء حتى لا يصيب رمي غيره، وفيه مشروعية رفع اليدين في الدعاء وترك الدعاء والقيام عند جمرة العقبة. قال ابن قدامة: لا نعلم لما تضمنه حديث ابن عمر هذا مخالفا إلا ما روي عن مالك، من ترك رفع اليدين عند الدعاء بعد رمي الجمار، فقال ابن المنذر: لا أعلم أحدا أنكر رفع اليدين في الدعاء عند الجمرة إلا ما حكاه ابن القاسم عن مالك - انتهى. قال الحافظ: ورده ابن المنير بأن الرفع لو كان هنا سنة ثابتة ما خفي عن أهل المدينة وغفل رحمه الله تعالى عن أن الذي رواه من أعلم أهل المدينة من الصحابة في زمانه وابنه سالم أحد الفقهاء السبعة من أهل المدينة، والراوي عنه ابن شهاب عالم المدينة ثم الشام في زمانه، فمن علماء المدينة إن لم يكونوا هؤلاء؟ والله المستعان - انتهى. ونقل في المحلى عن ابن المنذر أنه قال: لا أعلم أحدا أنكر ذلك غير مالك فإن ابن القاسم حكى عنه أنه لم يكن يعرف رفع اليدين هناك. قال واتباع السنة أفضل، وقيل يرفع، حكاه ابن التين وابن الحاجب - انتهى. وحكى القسطلاني عن ابن فرحون من المالكية في مناسكه في رفع اليدين في الدعاء قولان - انتهى. ولم يذكر في الحديث حال الرمي في المشي والركوب، وقد روى ابن أبي شيبة بإسناد صحيح أن ابن عمر كان يمشي إلى الجمار مقبلا ومدبرا، وعن جابر أنه كان لا يركب إلا من ضرورة، وروى الترمذي عن ابن عمر وصححه والبيهقي أن النبي ﷺ كان إذا رمى الجمار مشى إليها ذاهبا وراجعا، وفي لفظ عنه كان يرمي الجمرة يوم النحر راكبا وسائر ذلك ماشيا، ويخبرهم أن النبي ﷺ كان يفعل ذلك. رواه أحمد (ج ٢: ص ١١٤، ١٣٨، ١٥٦) وأبوداود والبيهقي (رواه البخاري) وأخرجه أيضا أحمد (ج ٢: ص ١٥٢) والنسائي والبيهقي (ج ٥: ص ١٤٨).

٢٦٨٦ - (٤) وعن ابن عمر، قال: استأذن العباس بن عبد المطلب رسول الله ﷺ أن يبيت بمكة ليالي منى من أجل سقايته، فأذن له.

٢٦٨٦ - قوله (استأذن العباس بن عبد المطلب رسول الله ﷺ أن يبيت بمكة ليالي منى) المراد بها ليلة الحادي عشر والتين بعده (من أجل سقايته) قال القاري: أي التي بالمسجد الحرام المملوءة من ماء زمزم المندوب الشرب منها عقب طواف الإفاضة وغيره إذا لم يتيسر الشرب من البئر للخلق الكثير، وهي الآن بركة، وكانت حياضا في يدي قصي، ثم منه لابنه عبد مناف ثم منه لابنه هاشم، ثم منه لابنه عبد المطلب ثم منه لابنه العباس ثم منه لابنه عبد الله ثم منه لابنه علي وهكذا إلى الآن، لكن لهم نواب يقومون بها. قالوا: وهي لآل عباس أبدا - انتهى. وروى الفاكهي بسنده عن عطاء قال: سقاية الحاج زمزم. وقال الأزرقي: كان عبد مناف يحمل الماء في الروايا والقرب إلى مكة ويسكبه في حياض من أدم بفناء الكعبة للحجاج، ثم فعله ابنه هاشم بعده، ثم عبد المطلب، فلما حفر زمزم كان يشتري الزبيب فينبذه في ماء زمزم ويسقي الناس. قال ابن إسحاق: لما ولي قصي بن كلاب أمر الكعبة كان إليه الحجابة والسقاية واللواء والرفادة ودار الندوة، ثم تصالح بنوه على أن لعبد مناف السقاية والرفادة، والبقية للأخوين، ثم ذكر نحو ما تقدم، وزاد «ثم ولي السقاية من بعد عبد المطلب ولده العباس وهو يومئذ من أحدث إخوته سنا، فلم تزل بيده حتى أقام الإسلام وهي بيده، فأقرها رسول الله ﷺ معه، فهي اليوم إلى بني العباس» كذا في الفتح. وقال الطبري قال أهل التواريخ: كان أصل السقاية حياض من أدم توضع على عهد قصي بفناء الكعبة ويستقى فيها الماء للحاج، وأصل الرفادة خرج كانت قريش تخرجه من أموالها إلى قصي يصنع به طعاما للحاج يأكله من ليس له سعة..... وما زال ذلك الأمر حتى قام به هاشم ثم أخوه عبد المطلب ثم عبد المطلب ثم قام به العباس (فأذن له) وفي رواية: رخص رسول الله ﷺ للعباس أن يبيت بمكة أيام منى من أجل سقايته، والمراد بأيام منى لياليها كما وقع في رواية البخاري، وهي ليلة الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر. والحديث دليل على مشروعية المبيت في منى ليالي أيام التشريق، وعلى جواز التخلف عن المبيت فيه لأجل السقاية. واتفق العلماء على ذلك، ثم اختلفوا هل المبيت فيه واجب أو سنة فذهب **مالك** وأصحابه إلى أنه واجب ولو بات ليلة واحدة منها أو جل ليلة وهو خارج عن منى لزمه دم لأثر ابن عباس «من نسي من نسكه شيئا أو تركه فليهرق دما» أخرجه البيهقي، وروى مالك في الموطأ عن نافع عن عبد الله بن عمر أن عمر بن الخطاب قال: لا يبيتن أحد من الحاج ليالي منى من وراء العقبة. ومذهب **أبي حنيفة** هو أن عدم المبيت بمنى ليالي منى مكروه لأنه ﷺ بات بمنى، وعمر كان يؤدب على ترك المقام بها، ولو بات بغيرها متعمدا لم يلزمه شئ عند أبي حنيفة وأصحابه لأنهم يرون أن المبيت بمنى لأجل أن يسهل

....

عليه الرمي في أيامه فلم يكن من الواجبات عندهم. وللشافعي في هذه المسئلة قولان أصحهما وأشهرهما وأظهرهما أنه واجب، والثاني أنه سنة، فعلى القول بأنه واجب فالدم واجب في تركه وعلى أنه سنة فالدم سنة في تركه ولا يلزم عندهم الدم إلا في ترك المبيت في الليالي كلها لأنها عندهم كأنها نسك واحد، وإن ترك المبيت في ليلة من الليالي الثلاث ففيه الأقوال المذكورة في ترك الحصاة الواحدة عندهم، أصحها أن في ترك مبيت الليلة الواحدة مدا والثاني أن فيه درهما، والثالث أن فيه ثلث دم، وحكم الليلتين معلوم، والمعتبر في المبيت عندهم الكون بمنى معظم الليل إذ المبيت ورد مطلقا والاستيعاب غير واجب اتفاقا، فأقيم المعظم مقام الكل، ولا فرق بين أول الليل وآخره، وفي قول أن المعتبر الكون بمنى عند طلوع الفجر ومن حضر بها قبله فقد أدى واجب المبيت، ومذهب الإمام أحمد أن المبيت بمنى ليالي منى واجب فلو ترك المبيت بها في الليالي الثلاث فعليه دم على الصحيح من مذهبه، وعنه يتصدق بشئ وعنه لا شئ عليه، فإن ترك المبيت في ليلة من لياليها ففيه ما في الحصاة الواحدة من الأقوال التي قدمنا: قيل مد، وقيل درهم، وقيل ثلث دم، وأظهر الأقوال دليلا أن المبيت بمنى أيام منى نسك من مناسك الحج يدخل في قول ابن عباس: من نسي من نسكه شيئا أو تركه فليهرق دما، والدليل على ذلك ثلاثة أمور، الأول أن النبي ﷺ بات بها الليالي المذكورة وقال لتأخذوا عني مناسككم، فعلينا أن نأخذ عنه من مناسكنا البيتوتة بمنى الليالي المذكورة. الثاني هو حديث ابن عمر في الترخيص للعباس الذي نحن في شرحه. قال الحافظ: في الحديث دليل على وجوب المبيت بمنى، وأنه من مناسك الحج، لأن التعبير بالرخصة يقتضي أن مقابلها عزيمة، وأن الإذن وقع للعلة المذكورة، وإذا لم توجد هي أو ما في معناها لم يحصل الإذن، وبالوجوب قال الجمهور، وفي قول للشافعي ورواية عن أحمد وهو مذهب الحنفية أنه سنة ووجوب الدم بتركه مبني على هذا الاختلاف، ولا يحصل المبيت إلا بمعظم الليل - انتهى. وما ذكره من أخذ الوجوب من الحديث المذكور واضح. الأمر الثالث هو ما روى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه كان يمنع الحجاج من المبيت خارج منى ويرسل رجالا يدخلونهم في منى، وهو من الخلفاء الراشدين الذين أمرنا بالاقتداء بهم والتمسك بسنتهم، والظاهر أن من ترك المبيت بمنى لعذر لا شئ عليه كما دل عليه الترخيص للعباس من أجل السقاية والترخيص لرعاء الإبل في عدم المبيت. قال الحافظ: وهل يختص الإذن بالسقاية وبالعباس أو بغير ذلك من الأوصاف المعتبرة في هذا الحكم، فقيل يختص الحكم بالعباس وهو جمود، وقيل يدخل معه آله، وقيل قومه وهم بنو هاشم، وقيل كل من احتاج إلى السقاية فله ذلك، ثم قيل أيضا: يختص الحكم بسقاية العباس حتى لو عملت سقاية لغيره لم يرخص لصاحبها في المبيت لأجلها، ومنهم من عممه، وهو الصحيح في الموضعين، والعلة في ذلك إعداد الماء للشاربين، وهل يختص ذلك بالماء أو يلتحق به ما في معناه من الأكل وغيره، محل احتمال، وجزم الشافعية بإلحاق من له مال يخاف ضياعه أو أمر يخاف فوته أو مريض يتعاهده بأهل السقاية كما جزم الجمهور

....

بإلحاق الرعاء خاصة. قال الزرقاني: لكنهم لم يجزموا بذلك بالإلحاق، إنما هو بالنص الذي رواه مالك وأصحاب السنن الأربع عن عاصم بن عدي: أن رسول الله ﷺ أرخص لرعاء الإبل في البيتوتة عن منى. قال الحافظ: وهو قول أحمد، واختاره ابن المنذر أعني الاختصاص بأهل السقاية ورعاء الإبل، والمعروف عن أحمد اختصاص العباس بذلك، وعليه اقتصر صاحب المغني حيث قال بعد ذكر حديث ابن عمر: وتخصيص العباس بالرخصة لعذره دليل على أنه لا رخصة لغيره، وعن ابن عباس قال لم يرخص النبي ﷺ لأحد يبيت بمكة إلا العباس من أجل سقايته رواه ابن ماجه - انتهى. وقال أيضا: يجوز للرعاة ترك المبيت بمنى ليالي منى ويؤخرون رمي اليوم الأول ويرمون يوم النفر الأول عن الرميين جميعا لما عليهم من المشقة في المبيت والإقامة للرمي لحديث أبي البداح بن عاصم بن عدي (الآتي) وكذلك الحكم في أهل سقاية الحاج لحديث ابن عمر (الذي نحن في شرحه) إلا أن الفرق بين الرعاء وأهل السقاية أن الرعاء إذا قاموا حتى غربت الشمس فقد انقضى وقت الرعي وأهل السقاية يشتغلون ليلا ونهارا فافترقا وصار الرعاء كالمريض الذي يباح له ترك الجمعة لمرضه، فإذا حضرها تعينت عليه، والرعاء أبيح لهم ترك المبيت لأجل الرعي، فإذا فات وقته وجب المبيت، وأهل الأعذار من غير الرعاء كالمرضى ومن له مال يخاف ضياعه ونحوهم كالرعاء في ترك البيتوتة، لأن النبي ﷺ رخص لهؤلاء تنبيها على غيرهم. أو نقول: نص عليه لمعنى وجد في غيرهم فوجب إلحاقه بهم - انتهى. وقال النووي في مناسكه: من ترك مبيت منى لعذر فلا شئ عليه، والعذر أقسام أحدها أهل سقاية العباس يجوز لهم تركه سواء تولى بنو العباس أو غيرهم. ولو حدثت سقاية للحجاج فللمقيم بشأنها ترك المبيت كسقاية العباس (هذا هو المعتمد، وإن أطال الأسنوي وغيره في رده) الثاني رعاء الإبل يجوز لهم ترك المبيت لعذر الرعي (ينبغي حمله على ما إذا احتاجوا إليه ليلا أو كانوا مع الذهاب إليه لا يمكنهم المجئ إلى المبيت وإن لم يحتاجوا إليه ليلا فلا منافاة بين هذا وفرقه الآتي بين السقاة والرعاة) ومتى أقام الرعاء بمنى حتى غربت الشمس لزمهم المبيت بها تلك الليلة، ولو أقام أهل السقاية حتى غربت الشمس فلهم الذهاب إلى السقاية بعد الغروب، لأن شغلهم يكون ليلا ونهارا. الثالث من له عذر بسبب آخر كمن له مال يخاف ضياعه لو اشتغل بالمبيت أو يخاف على نفسه أو مال معه أو له مريض يحتاج إلى تعهده أو يطلب عبدا آبقا أو يكون به مرض يشق معه المبيت أو نحو ذلك فالصحيح أنه يجوز لهم ترك المبيت، ولهم أن ينفروا بعد الغروب ولا شئ عليهم - انتهى وقال الدردير: إن ترك المبيت بها جل ليلة فأكثر فدم ولو لضرورة ورخص لراعي إبل فقط بعد رمي العقبة يوم النحر أن ينصرف إلى رعيه ويترك المبيت ليلة الحادي عشر والثاني عشر، ويأتي اليوم الثالث من أيام النحر فيرميه فيه لليومين. وكذا يرخص لصاحب السقاية في ترك المبيت خاصة فلابد أن يأتي نهارا للرمي ثم ينصرف، لأن ذا السقاية ينزع الماء من زمزم ليلا ويفرغه في الحياض. قال الدسوقي: قوله «ولو

متفق عليه.

٢٦٨٧ ـ (٥) وعن ابن عباس، أن رسول الله ﷺ جاء إلى السقاية فاستسقى، فقال العباس: يا فضل! اذهب إلى أمك فأت رسول الله ﷺ بشراب من عندها. فقال: اسقني. فقال: يا رسول الله! إنهم يجعلون أيديهم فيه.

كان الترك لضرورة» أى لخوف على متاعه وهو الذى يقتضيه مذهب مالك حسبما رواه عنه ابن نافع فى من حبسه مرض فبات بمكة فإن عليه هديا، وقوله «لراعى إبل فقط» لأن الرخصة كما فى الموطأ عن النبي ﷺ لرعاة الإبل، ومعلوم أن الرخصة لا تتعدى محلها، وفى القياس عليها نزاع، وظاهر المصنف (أى الشيخ خليل) وابن شاس وابن الحاجب وابن عرفة الإطلاق (أى فى رعاء الإبل ورعاء غير الإبل) قوله ويأتى اليوم الثالث ولا دم عليه لترك المبيت ولا لتأخير رمى اليوم الثانى لليوم الثالث، قوله «فى ترك المبيت خاصة» أى لا فى ترك الإتيان يوم الحادى عشر والإتيان فى الثانى عشر كالرعاة ـ انتهى. وقال فى الأنوار عن حاشية الصاوى: رخص مالك جوازا لراعى الإبل فقط بعد رمى العقبة أن ينصرف إلى رعيه ويترك المبيت ليلة الحادى عشر والثانى عشر، ويأتى اليوم الثالث من أيام النحر فيرمى فيه لليومين الذى فاته والذى حضر فيه، ورخص لصاحب السقاية فى ترك المبيت خاصة فلابد أن يأتى نهارا للرمى ثم ينصرف لأن ذا السقاية ينزع الماء من زمزم ويفرغه فى الحياض ـ انتهى. وكذا قال الزرقانى: إن أهل السقاية إنما يرخص لهم فى ترك البيات بمنى لا فى ترك رمى اليوم الأول من أيام الرمى فيبيتون بمكة ويرمون الجمار نهارا ويعودون لمكة، كما فى الطراز المذهب ـ انتهى. وقد تقدم أن المبيت بمنى سنة عند الحنفية وعدم المبيت بها مكروه تنزيها عندهم فضلا أن يكون للعذر. وفى الحديث استئذان الأمراء والكبراء فيما يطرأ من المصالح والأحكام وبدار من استؤمر إلى الإذن عند ظهور المصلحة (متفق عليه) وأخرجه أيضا أحمد (ج ٢: ص ١٩، ٢٢، ٢٨) وأبوداود وابن ماجه والدارمى والبيهقى (ج ٥: ص ١٥٣).

٢٦٨٧ ـ قوله (أن رسول الله ﷺ جاء إلى السقاية) قال فى المجمل: السقاية هى المحل الذى يتخذ فيه الشراب فى الموسم كان يشترى الزبيب فينبذ فى ماء زمزم ويسقى للناس وكان يليها العباس جاهلية وإسلاما، وأقرها النبي ﷺ له، فهى لآل العباس أبدا فلا يجوز لأحد نزعها منهم ما بقى منهم أحد ـ انتهى (فاستسقى) أى طلب الشراب (فقال العباس: يا فضل اذهب إلى أمك) الفضل هو ابن العباس أخو عبد الله وأمه هى أم الفضل لبابة بنت الحارث الهلالية، وهى والدة عبد الله أيضا (فأت رسول الله ﷺ بشراب) أى خالص خاص ما وصله استعمال (اسقنى) بهمزة وصل أو قطع أى من هذا الشراب الحاضر فى السقاية (فقال) أى العباس (يا رسول الله إنهم) أى الناس (يجعلون أيديهم فيه) أى فى هذا الشراب والغالب عليهم عدم النظافة. قال الحافظ: فى رواية الطبرانى من طريق يزيد بن أبي زياد عن عكرمة فى هذا

قال : اسقني، فشرب منه ، ثم أتى زمزم وهم يسقون ويعملون فيها ، فقال : اعملوا فإنكم على عمل صالح. ثم قال. لولا أن تغلبوا لنزلت حتى أضع الحبل على هذه ، وأشار إلى عاتقه.

الحديث أن العباس قال له : إن هذا قد مرث (أي وسخوه بإدخال أيديهم فيه) أفلا أسقيك من بيوتنا ؟ قال : لا ، ولكن اسقني مما يشرب منه الناس - انتهى . وعند أحمد (ج ١: ص ٣٢٠ ، ٣٣٦) بسند ضعيف ، قال ابن عباس : جاء النبي ﷺ عباسا فقال : اسقونا ، فقال : إن هذا النبيذ شراب قد مغث ومرث ، أفلا نسقيك لبنا أو عسلا ؟ قال اسقونا مما تسقون منه الناس (قال اسقني) زاد أبو علي بن السكن في روايته «فناوله العباس الدلو» (فشرب منه) قال الحافظ في رواية يزيد المذكورة «فأتى به فذاقه فقطب ثم دعا بماء فكسره» قال : وتقطيبه إنما كان لحموضته وكسره بالماء ليهون عليه شربه وعرف بهذا جنس المطلوب شربه إذ ذاك ، وقد أخرج مسلم من طريق بكر بن عبد الله المزني . قال : كنت جالسا مع ابن عباس فقال : قدم رسول الله ﷺ وخلفه أسامة فاستسقى فأتيناه بإناء من نبيذ فشرب وسقى فضله أسامة وقال أحسنتم ، كذا فاصنعوا (ثم أتى زمزم وهم يسقون) أي الناس عليها (ويعملون فيها) أي يكدحون بالجذب والصب (فإنكم على عمل) أي قائمون أو ثابتون أي تسعون على عمل (صالح) أي خير (لو لا أن تغلبوا) بضم أوله على البناء للمجهول ، أي لو لا كراهة أن يغلبكم الناس ويأخذوا هذا العمل الصالح من أيديكم (لنزلت) أي عن ناقتي ، قال التوربشتي : أعلمهم النبي ﷺ أن الذي يكدحون فيه من سقاية الحاج بمكان من العمل الصالح لحب النبي ﷺ أن يشاركهم فيه غير أنه لا يأمن عليهم إن فعل ذلك غائلة الولاة وتنافسهم وتنازعهم فيه حرصا على حيازة هذه المأثرة لمكان رسول الله ﷺ ورغبته فيها فتغلبوا عليها وينتزع عنكم فهذا هو المانع الذي صدني عن النزع معكم - انتهى . وقال الحافظ : معناه لو لا أن يغلبكم الناس على هذا العمل إذا رأوني قد عملته ارغبتهم في الاقتداء بي فيغلبوكم بالمكاثرة لفعلت . ويؤيد هذا ما أخرج مسلم من حديث جابر: أتى النبي ﷺ بني عبد المطلب وهم يسقون على زمزم فقال : انزعوا بني عبد المطلب ، فلو لا أن يغلبكم الناس على سقايتكم لنزعت معكم ، واستدل بهذا على أن سقاية الحاج خاصة ببني العباس. وقال ابن بزيزة أراد بقوله «لو لا أن تغلبوا» قصر السقاية عليهم وأن لا يشاركوا فيها ، واستدل به على أن الذي أرصد للصالح العامة لا يحرم على النبي ﷺ ولا على آله تناوله ، لأن العباس أرصد سقاية زمزم لذلك ، وقد شرب منها النبي ﷺ ، قال ابن المنير في الحاشية : يحمل الأمر في مثل هذا على أنها مرصدة للنفع العام فتكون للغني في معنى الهدية وللفقير صدقة (حتى أضع) بالنصب والرفع (وأشار إلى عاتقه) هو أحد طرفي رقبته ، قال الحافظ : في الحديث من الفوائد أنه لا يكره طلب السقي من الغير ولا رد ما يعرض على المرء من الإكرام إذا عارضته مصلحة أولى منه ، لأن رده لما عرض عليه العباس مما يؤتى به من نبيذ لمصلحة التواضع التي ظهرت من شربه مما يشرب منه الناس . وفيه الترغيب في سقي

رواه البخاري.

٢٦٨٨ - (٦) وعن أنس، أن النبي ﷺ صلى الظهر والعصر والمغرب والعشاء، ثم رقد رقدة بالمحصب، ثم ركب إلى البيت فطاف به.

الماء خصوصا ماء زمزم وفيه تواضع النبي ﷺ وحرص أصحابه على الاقتداء به، وكراهة التقذر والتكره للمأكولات والمشروبات. قال ابن المنير في الحاشية: وفيه أن الأصل في الأشياء الطهارة لتناوله ﷺ من الشراب الذي غمست فيه الأيدي - انتهى (رواه البخاري) وأخرجه أيضا الطبراني والبيهقي (ج ٥: ص ١٤٧).

٢٦٨٨ - قوله (صلى الظهر) أي بعد النفر من منى في اليوم الرابع من يوم النحر، وهذا صريح في تقديم رمي الجمار على الظهر أثر الزوال وأنه ينفر من منى قبل أداء صلاة الظهر. قال الحافظ: قوله «صلى الظهر» لا ينافي أنه ﷺ لم يرم إلا بعد الزوال لأنه رمى فنفر فنزل المحصب فصلى الظهر به (ثم رقدرقدة) أي نام نومة خفيفة، وفي حديث ابن عمر عند أحمد وأبي داود «ثم هجع هجعة» أي اضطجع ونام يسيرا (بالمحصب) بضم الميم وفتح الحاء المهملة وتشديد الصاد المهملة المفتوحة وفي آخره باء موحدة، مكان متسع بين مكة ومنى سمي به لاجتماع الحصباء فيه بحمل السيل فإنه موضع منهبط، قال في شرح اللباب: المحصب وهو الأبطح ويسمى الحصباء والبطحاء والخيف، قيل هو إلى منى أقرب وليس بصحيح، والمعتمد أنه بفناء مكة وحده على الصحيح ما بين الجبل الذي عند مقابر مكة، والجبل الذي يقابله مصعدا إلى جهة الأعلى في الشق الأيسر وأنت ذاهب إلى منى مرتفعا عن بطن الوادي وليس المقبرة من المحصب. وقال في المرقاة: قوله «بالمحصب» تنازع في الجار والمجرور «صلى» و «رقد» وهو في الأصل كل موضع كثر حصباؤه، والمراد الشعب الذي أحد طرفيه منى والآخر متصل بالأبطح وينتهي عنده، ولذلك لم يفرق الراوي بينهما، فروى في هذا الحديث أنه صلى بالمحصب، وفي حديثه الآخر «أنه صلى بالأبطح» ويقال له البطحاء، وقال التوربشتي: قوله «بالمحصب» متعلق بأول الحديث إلى قوله ثم رقد كأنه قال ؟ وذلك بالمحصب، والمعنى أنه صلى الصلوات الأربع بالمحصب ثم رقد به رقدة ثم ركب إلى البيت فطاف به أي طواف الصدر وهو طواف الوداع والمراد من المحصب في هذا الحديث هو الأبطح الذي في الحديث الذي يليه، والمحصب يصح أن يقال لكل موضع كثر حصباؤه، والأبطح مسيل واسع فيه دقاق الحصى وهذا الموضع المذكور في الحديث تارة بالأبطح والأخرى بالمحصب أوله منقطع الشعب من وادي منى وآخره متصل بالمقبرة التي يسميه أهل مكة المعلى - انتهى. وهذا الحديث صريح في أن أول صلاة صلاها رسول الله ﷺ في المحصب صلاة الظهر، والمتبادر من الحديث الآتي أنه العصر فيقدم الصريح على الظاهر (ثم ركب) أي من المحصب متوجها (إلى البيت فطاف به) أي طواف الوداع، والحديث فيه دليل على مشروعية النزول بالمحصب واستحبابه لمن لم يكن

رواه البخاري.

٢٦٨٩ — (٧) وعن عبد العزيز بن رفيع، قال: سألت أنس بن مالك قلت: أخبرني بشئ عقلته عن رسول الله ﷺ، أين صلى الظهر يوم التروية؟ قال: بمنى.

متعجلا. واختلفوا في أنه سنة أو منزل اتفاق على القولين، وسيأتي تفصيل الكلام فيه في شرح حديث عائشة الآتي (رواه البخاري) وأخرجه أيضا النسائي في الكبرى والبيهقي (ج ٥: ص ١١٠).

٢٦٨٩ — قوله (عن عبد العزيز بن رفيع) بضم الراء وفتح الفاء مصغرا، الأسدي أبو عبد الله المكي نزيل الكوفة من مشاهير التابعين وثقاتهم، قال البخاري عن علي: له نحو ستين حديثا، مات سنة ثلاثين ومائة. وقيل بعدها، وليس لعبد العزيز بن رفيع عن أنس في الصحيحين إلا هـذا الحديث الواحد (قلت) بدل من سألت أو بيان (عقلته) بفتح القاف أي علمته وحفظته. وهي جملة في محل الجر لأنها وقعت صفة لقوله شئ (أين صلى الظهر) زاد في رواية للبخاري «والعصر» (يوم التروية؟) أي اليوم الثامن من ذي الحجة، وقد تقدم وجه تسميته بذلك. وقال الحافظ: سمي التروية بفتح المثناة وسكون الراء وكسر الواو وتخفيف التحتانية لأنهم كانوا يروون فيها إبلهم ويتروون من الماء، لأن تلك الأماكن لم تكن إذ ذاك فيها آبار ولا عيون، وأما الآن فقد كثرت جدا واستغنوا عن حمل الماء، وقد روى الفاكهي في كتاب مكة من طريق مجاهد قال قال عبد الله بن عمر: يا مجاهد إذا رأيت الماء بطريق مكة ورأيت البناء يعلو أخاشبها فخذ حذرك، وفي رواية «فاعلم أن الأمر قد أظلك». وقيل في تسمية التروية أقوال أخرى شاذة، منها أن آدم رأى فيه حواء واجتمع بها. ومنها أن إبراهيم رأى في ليلة أنه يذبح ابنه فأصبح متفكرا يتروى. ومنها أن جبريل عليه السلام أرى فيه إبراهيم مناسك الحج. ومنها أن الإمام يعلم الناس فيه مناسك الحج، ووجه شذوذها أنه لو كان من الأول لكان يوم الرؤية، أو الثاني لكان يوم التروي بتشديد الواو، أو من الثالث لكان من الرؤيا، أو من الرابع لكان من الرواية (قال بمنى) فيه أن السنة أن يصلي الحاج الظهر يوم التروية بمنى وهو قول الجمهور، ويدل عليه أيضا ما تقدم في حديث جابر الطويل في صفة الحج «فلما كان يوم التروية توجهوا إلى منى فأهلوا بالحج وركب رسول الله ﷺ فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر» الحديث. وروى أبو داود والترمذي وأحمد والحاكم من حديث ابن عباس، قال: صلى النبي ﷺ بمنى خمس صلوات، ولأحمد عن ابن عمر أنه كان يحب إذا استطاع أن يصلي الظهر بمنى يوم التروية، وذلك أن رسول الله ﷺ صلى الظهر بمنى. ولابن خزيمة والحاكم من طريق القاسم بن محمد عن عبد الله بن الزبير قال: من سنة الحج أن يصلي الإمام الظهر وما بعدها والفجر بمنى ثم يغدون إلى عرفة. وروى الثوري في جامعه عن عمرو بن دينار قال: رأيت ابن الزبير صلى الظهر يوم التروية بمكة. قال الحافظ: لعله فعل ما نقله عمرو عنه لضرورة أو لبيان الجواز، وروى ابن المنذر من طريق ابن عباس قال إذا زاغت الشمس فليرح إلى منى. قال ابن المنذر في حديث

قال: فأين صلى العصر يوم النفر؟ قال: بالأبطح. ثم قال: افعل كما يفعل أمرآؤك. متفق عليه.

ابن الزبير أن من السنة أن يصلي الإمام الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح بمنى، قال به علماء الأمصار. قال: ولا أحفظ عن أحد من أهل العلم أنه أوجب على من تخلف عن منى ليلة التاسع شيئا، ثم روى عن عائشة أنها لم تخرج من مكة يوم التروية حتى دخل الليل وذهب ثلثه. قال ابن المنذر: والخروج إلى منى فى كل وقت مباح. قلت: الظاهر من سياق حديث أنس وجابر أن توجهه ﷺ كان قبل الزوال. وذكر أبو سعيد النيسابوري فى كتاب «شرف المصطفى» أن خروجه ﷺ يوم التروية كان ضحوة النهار، وهذا يدل على استحباب الغدو من الغد. وفى سيرة الملا أن النبي ﷺ خرج إلى منى بعد ما زاغت الشمس. وهذا يدل على استحباب الرواح بعد الزوال. قال الطبري: يمكن أن يكون ﷺ تأهب للتوجه ضحوة النهار وتوجه فى أول الزوال، ويكون أمره بالرواح على ما رواه الشافعي عن الحسن ابن مسلم للراكب المخف الذى يصل إلى منى قبل فوات الصلاة وأمره بالغدو للماشي أو لذى الثقل أو يكون أمر بهما توسعة فيهما، فالمتوجه إلى منى مخير بين الغدو والرواح لذلك. وقد اتفقت الروايات كلها على أنه ﷺ صلى بها الظهر والعصر - انتهى. وقال المهلب: الناس فى سعة من هذا يخرجون متى أحبوا ويصلون حيث أمكنهم، ولذلك قال أنس: صل حيث يصلي أمراؤك، والمستحب فى ذلك ما فعله الشارع، صلى الظهر والعصر بمنى، وهو قول مالك والثوري وأبي حنيفة والشافعي وأحمد وإسحاق وأبي ثور (قال) كذا فى جميع النسخ من المشكاة، وفى الصحيحين «قلت» بدل «قال» قال القاري: فى قوله «قال» التفات، إذ حقه أن يقول «قلت» (يوم النفر) بفتح النون وسكون الفاء وهو الرجوع والانصراف من منى. قال القاري: أى النفر الثاني وهو اليوم الثالث من أيام التشريق (قال بالأبطح) أى البطحاء التى بين مكة ومنى وهي ما انبطح من الوادي واتسع، وهي التى يقال لها المحصب، وحدها ما بين الجبلين إلى المقبرة، قاله الحافظ. وقد تقدم ما ذكره القاري فى الفرق (ثم قال) أى أنس (افعل كما يفعل أمراؤك) قال الحافظ: خشي عليه أن يحرص على ذلك فينسب إلى المخالفة أو تفوته الصلاة مع الجماعة فقال له: صل مع الأمراء حيث يصلون، وفيه إشعار لأن الأمراء إذ ذاك كانوا لا يواظبون على صلاة الظهر ذلك اليوم بمكان معين فأشار أنس إلى أن الذى يفعلونه جائز، وأن الاتباع أفضل يعني اتباعهم أفضل خوفا من حدوث فتنة. وقال القاري: أى لا تخالفهم فإن نزلوا به أى (بالأبطح) فانزل، وإن تركوه فاتركه حذرا مما يتواد على المخالفة من المفاسد فيفيد أن تركه لعذر لا بأس به - انتهى. قال الحافظ: وفى الحديث الإشارة إلى متابعة أولي الأمر والاحتراز عن مخالفة الجماعة (متفق عليه) وأخرجه أيضا أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي والدارمي وابن خزيمة وأبو عوانة فى صحيحه، وابن الجارود فى المنتقى وسمويه فى فوائده وابن المنذر والإسماعيلي والبيهقي.

٢٦٩٠ - (٨) وعن عائشة ، قالت : نزول الأبطح ليس بسنة ،

٢٦٩٠ - قوله (نزول الأبطح) أى المحصب تعنى النزول فيه (ليس بسنة) زاد فى رواية أبى داود «فمن شاء نزل ومن شاء لم ينزل» قال القارى : ليس بسنة ، أى قصدية أو من سنن الحج . وروى الشيخان عن ابن عباس : قال : ليس التحصيب بشئ . قال ابن المنذر : أى من أمر المناسك الذى يلزم فعله . وروى أحمد من طريق ابن أبى مليكة عن عائشة قالت : ثم ارتحل حتى نزل الحصبة . قالت : والله ما نزلها إلا من أجلى . وروى مسلم وأبو داود وغيرهما من طريق سليمان بن يسار عن أبى رافع قال لم يأمرنى رسول الله ﷺ أن أنزل الأبطح حين خرج من منى ولكن جئت فضربت قبته فنزل ، وروى مسلم من طريق الزهرى عن سالم أن أبا بكر وعمر وابن عمر كانوا ينزلون الأبطح. قال الزهرى : وأخبرنى عروة عن عائشة أنها لم تكن تفعل ذلك وقالت إنما نزله رسول الله ﷺ لأنه كان منزلا أسمح لخروجه . قال الحافظ : لكن لما نزله النبى ﷺ كان النزول به مستحبا اتباعا له ولتقريره على ذلك وفعله الخلفاء بعده كما رواه مسلم من طريق عبد الرزاق عن معمر عن أيوب عن نافع عن ابن عمر قال: كان النبى ﷺ وأبو بكر وعمر ينزلون الأبطح. ومن طريق أخرى عن نافع عن ابن عمر أنه كان يرى التحصيب سنة ، قال نافع : قد حصب رسول الله ﷺ والخلفاء بعده . فالحاصل أن من نفى أنه سنة كعائشة وابن عباس أراد أنه ليس من المناسك فلا يلزم بتركه شئ ، ومن أثبته كابن عمر أراد دخوله فى عموم التأسى بأفعاله ﷺ لا الإلزام بذلك ، ويستحب أن يصلى به الظهر والعصر والمغرب والعشاء ويبيت به بعض الليل كما دل عليه حديث أنس (المتقدم) وحديث ابن عمر - انتهى . قلت : نقل ابن المنذر الاختلاف فى استحبابه مع الاتفاق على أنه ليس من المناسك. وادعى الحافظ زكى الدين المنذرى استحبابه عند جميع العلماء، وكذلك ادعى قبله القاضى عياض . قال العراقى : فيه نظر ، لأن الترمذى حكى استحبابه عن بعض أهل العلم ، وقال النووى : إن عائشة وابن عباس كانا لا يقولان به ، ويقولان هو منزل اتفاقى لا مقصود ، فحصل خلاف بين الصحابة رضى الله عنهم ، ومذهب الشافعى ومالك والجمهور استحبابه اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين وغيرهم . قال العينى : وهذا هو الصواب ، وقد كان من أهل العلم من لا يستحبه فكانت أسماء وعروة بن الزبير رضى الله عنهما لا يحصبان ، حكاه ابن عبد البر فى الاستذكار عنهما ، وكذلك سعيد بن جبير ، فقيل لإبراهيم إن سعيد بن جبير لا يفعله ، فقال قد كان يفعله ثم بدأ له ، وقد تقدم أن عائشة لم تكن تفعل ذلك . قلت : ومما يدل على استحباب التحصيب ما أخرجه الجماعة من حديث أسامة بن زيد أن النبى ﷺ قال : نحن نازلون بخيف بنى كنانة حيث تقاسمت قريش على الكفر يعنى المحصب ، وذلك أن بنى كنانة حالفت قريشا على بنى هاشم أن لا يناكحوهم ولا يؤووهم ولا يبايعوهم . وفى الصحيحين عن أبى هريرة أن النبى ﷺ قال حين أراد أن ينفر من منى : نحن نازلون غدا

إنما نزله رسول الله ﷺ لأنه كان أسمح لخروجه إذا خرج. متفق عليه.

فذكر نحوه ، وكان نزوله ﷺ بالمحصب شكراً لله تعالى على ما منحه فيه من الظهور فيه على أعدائه الذين تقاسموا فيه على قطيعته ومضرته ، وتذكيرا للنعمة من القضاء على الكفر وإظهار دينه ونصرته وتاييده . وقال ابن الهمام بعد ذكر حديث أسامة وأبي هريرة : فثبت بهذا أنه نزله قصداً ليرى لطيف صنع الله به وليتذكر فيه نعمته سبحانه عليه عند مقايسته نزوله به الآن إلى حاله قبل ذلك، أعني حال انحصاره من الكفار فى ذات الله تعالى . وهذا أمر يرجع إلى معنى العبادة ، ثم هذه النعمة التى شملته عليه الصلاة والسلام من النصر والاقتدار على إقامة التوحيد وتقرير قواعد الوضع الإلهى الذى دعا الله تعالى إليه عباده لينتفعوا به فى دنياهم ومعادهم لا شك فى أنها النعمة العظمى على أمته لأنهم مظاهر المقصود من ذلك المؤيد ، فكل واحد منهم جدير بتفكرها والشكر التام عليها لأنها عليه أيضا فكان سنة فى حقهم ، لأن معنى العبادة فى ذلك يتحقق فى حقهم أيضا ، وعن هذا حصب الخلفاء الراشدون ، وعلى هذا الوجه لا يكون كالرمل ولا على الأول ، لأن الاراءة لم يلزم أن يراد بها إراءة المشركين ، ولم يكن بمكة مشرك عام حجة الوداع ، بل المراد إراءة المسلمين الذين كان لهم علم بالحال الأول ، كذا فى المرقاة . قلت : ومذهب الحنفية فى ذلك على ما فى فروعهم وفى مناسكهم أن السنة أن ينزل به ولو ساعة ويدعو أو يقف على راحلته ويدعو . قال فى الدر المختار : وإذا نفر إلى مكة نزل استنانا ولو ساعة بالمحصب . قال ابن عابدين : قوله «ولو ساعة» يقف فيه على راحلته يدعو فيحصل بذلك أصل السنة . وأما الكمال فما ذكره الكمال ابن الهمام من أنه يصلى فيه الظهر والعصر والمغرب والعشاء ويهجع هجعة ثم يدخل مكة (بحر) وفى شرح النقاية للقارى : والأظهر أن يقال إنه سنة كفاية لأن ذلك الموضع لا يسع الحاج جميعهم ، وينبغى لأمراء الحج وكذا غيرهم أن ينزلوا فيه ولو ساعة إظهارا للطاعة - انتهى . وفى المدونة : استحب مالك لمن يقتدى به أن لا يدع النزول به ووسع لمن لا يقتدى به فى تركه ، وكان يفتى به سرا ، وفى العلانية يفتى بالنزول به لجميع الناس (إنما نزله رسول الله ﷺ لأنه كان أسمح لخروجه) أى أسهل لمخرجه إلى المدينة ليجتمع الناس إليه مدة مقامه ثم يرحلوا لرحيله ، فليس ذلك لقصد النسك حتى يكون سنة (إذا خرج) أى إذا أراد الخروج إلى المدينة . قال الحافظ : قوله «أسمح» أى أسهل لتوجهه إلى المدينة يستوى فى ذلك البطئ والمعتدل ويكون مبيتهم وقيامهم فى السحر ورحيلهم بأجمعهم إلى المدينة . وقال الطيبي : لأنه كان يترك فيه ثقله ومتاعه ، أى كان نزوله بالأبطح ليترك ثقله ومتاعه هناك ويدخل مكة فيكون خروجه منها إلى المدينة أسهل - انتهى . قال القارى : وفيه أنه لا ينافيه قصد النزول به للمعنى الذى ذكره ابن الهمام كما مر (متفق عليه) وتفرد مسلم منه بقولها «نزول الأبطح ليس بسنة» والحديث أخرجه أيضا أحمد وأبو داود والنسائى والترمذى وابن ماجه والبيهقى .

٢٦٩١ ـ (٩) وعنها، قالت: أحرمت من التنعيم بعمرة، فدخلت فقضيت عمرتى، وانتظرنى رسول الله ﷺ بالأبطح حتى فرغت، فأمر الناس بالرحيل، فخرج فمر بالبيت فطاف به قبل صلاة الصبح، ثم خرج إلى المدينة. هذا الحديث ما وجدته برواية الشيخين، بل برواية أبى داود مع اختلاف يسير فى آخره.

٢٦٩٢ ـ (١٠) وعن ابن عباس، قال: كان الناس ينصرفون فى كل وجه،

٢٦٩١ ـ قوله (أحرمت من التنعيم بعمرة) قد تقدم الكلام على إحرامها من التنعيم بالعمرة فى الفصل الأول من باب قصة حجة الوداع فى شرح حديث عائشة (فدخلت) أى مكة (فقضيت عمرتى) أى أديتها منفردة عن الحج (وانتظرنى رسول الله ﷺ بالأبطح حتى فرغت) أى من العمرة (فأمر الناس بالرحيل فخرج) أى من الأبطح (فطاف به) أى طواف الوداع (هذا الحديث ما وجدته برواية الشيخين) أى أحدهما (بل) وجدته (برواية أبى داود مع اختلاف يسير) أى بينه وبين لفظ المصابيح (فى آخره) قال القارى: فيه اعتراضان على صاحب المصابيح حيث ذكر الحديث فى الفصل الأول وحيث خالف لفظ أبى داود، والله أعلم. قلت: روى أبو داود حديث عائشة فى باب طواف الوداع أولا من طريق وهب بن بقية عن خالد عن أفلح عن القاسم عن عائشة رضى الله عنها، قالت: أحرمت من التنعيم بعمرة فدخلت فقضيت عمرتى وانتظرنى رسول الله ﷺ بالأبطح حتى فرغت وأمر الناس بالرحيل. قالت: وأتى رسول الله ﷺ البيت فطاف به ثم خرج. ثم رواه من طريق محمد بن بشار عن أبى بكر الحنفى عن أفلح عن القاسم عن عائشة قالت خرجت معه تعنى مع النبى ﷺ فى النفر الآخر فنزل المحصب. قال أبو داود: ولم يذكر ابن بشار قصة بعثها إلى التنعيم فى هذا الحديث. قالت: ثم جئته بسحر فأذن فى أصحابه بالرحيل فارتحل فمر بالبيت قبل صلاة الصبح فطاف به حين خرج، ثم انصرف متوجها إلى المدينة ـ انتهى. وقد اتضح بهذا ما وقع عن البغوى من التصرف والاختلاف فى نقل لفظ الحديث. وقال المناوى فى الكشف: لم أقف على هذا الحديث بجملة فى الصحيحين، إنما الذى فى الصحيحين القطعة الأخيرة منه، وهى قوله «فأمر الناس بالرحيل» إلى آخره، وأول الحديث معناه فى الصحيحين لا لفظه، ولفظه فى أبى داود، هذا ما ظهرلى بعد الكشف ـ انتهى. كذا فى تنقيح الرواة. والحديث سكت عنه أبو داود والمنذرى، وأخرجه البيهقى (ج ٥: ص ١٦١) من طريق أبى داود عن محمد بن بشار ثم قال: رواه البخارى فى الصحيح عن محمد بن بشار.

٢٦٩٢ ـ قوله (كان الناس ينصرفون فى كل وجه) أى فى كل طريق بعد انقضاء أيام منى، منهم من يطوف ومنهم

فقال رسول الله ﷺ: لا ينفرن أحدكم حتى يكون آخر عهده بالبيت،

من لم يطف. وقال القاري: أي بعد حجهم في كل طريق طائفا وغير طائف (لا ينفرن أحدكم) أي النفر الأول وهو الذي يكون في اليوم الثاني من التشريق لمن تعجل أو النفر الثاني وهو في اليوم الثالث لمن تأخر، أو لا يخرجن أحدكم من مكة. والمراد به الآفاقي، وقوله «أحدكم» هكذا وقع في نسخ المشكاة، والذي في صحيح مسلم «لا ينفرن أحد» (حتى يكون آخر عهده بالبيت) أي الطواف به كما رواه أبو داود، وقوله بالبيت خبر كان والسياق المذكور لمسلم، ولفظ البخاري «قال ابن عباس: أمر الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت إلا أنه خفف عن الحائض» وكذا وقع في رواية لمسلم. قال الحافظ: قوله «أمر الناس» كذا في رواية سفيان عن عبد الله بن طاوس عن أبيه عن ابن عباس على البناء لما لم يسم فاعله، والمراد به النبي ﷺ وكذا قوله «خفف» وقد رواه سفيان أيضا عن سليمان الأحول عن طاوس فصرح فيه بالرفع، ولفظه عن ابن عباس قال: كان الناس ينصرفون في كل وجه، فقال رسول الله ﷺ: لا ينفرن أحد حتى يكون آخر عهده بالبيت، أخرجه مسلم هو والذي قبله عن سعيد بن منصور عن سفيان بالإسنادين فرقهما فكأن طاوسا حدث به على الوجهين، ولهذا وقع في رواية كل من الراويين عنه ما لم يقع في رواية الآخر. وفيه دليل على وجوب طواف الوداع للأمر المؤكد به، وللتعبير في حق الحائض بالتخفيف كما سيأتي، والتخفيف لا يكون إلا من أمر مؤكد. قال النووي: في الحديث دلالة لمن قال بوجوب طواف الوداع وأنه إذا تركه لزمه دم وهو الصحيح في مذهبنا، وبه قال أكثر العلماء منهم الحسن البصري والحكم وحماد والثوري وأبوحنيفة وأحمد وإسحاق وأبو ثور، وقال مالك وداود وابن المنذر: هو سنة لا شيء في تركه، وعن مجاهد روايتان كالمذهبين - انتهى. قال الحافظ: والذي رأيته في الأوسط لابن المنذر أنه واجب للأمر به إلا أنه لا يجب بتركه شيء - انتهى. قال الشوكاني: قد اجتمع في طواف الوداع أمره ﷺ به ونهيه عن تركه وفعله الذي هو بيان للمجمل الواجب، ولا شك أن ذلك يفيد الوجوب. وقال ابن قدامة: طواف الوداع واجب ينوب عنه الدم إذا تركه، وبهذا قال أبوحنيفة وأصحابه والثوري والشافعي. وقال أيضا: من أتى مكة لا يخلو إما أن يريد الإقامة بها أو الخروج منها فإن أقام بها فلا وداع عليه لأن الوداع من المفارق لا من الملازم، سواء نوى الإقامة قبل النفر أو بعده، وبهذا قال الشافعي. وقال أبوحنيفة: إن نوى الإقامة بعد أن حل له النفر لم يسقط عنه الطواف ولا يصح، لأنه غير مفارق، فلا يلزمه وداع كمن نواها قبل حل النفر، وإنما قال النبي ﷺ: لا ينفرن أحدكم حتى يكون آخر عهده بالبيت، وهذا ليس بنافر. فأما الخارج من مكة فليس له أن يخرج حتى يودع البيت بطواف، وهو واجب من تركه لزمه دم، وبذلك قال الحكم وحماد والثوري وإسحاق وأبو ثور. وقال الشافعي في قول له (ضعيف): لا يجب بتركه شيء، وبه قال مالك كما تقدم، لأنه يسقط عن الحائض فلم

....

يكن واجبا. ولنا ما روى ابن عباس قال: أمر الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت، إلخ. ولمسلم قال قال رسول الله ﷺ: لا ينفرن أحد حتى يكون آخر عهده بالبيت، وليس فى سقوطه عن المعذور ما يجوز سقوطه لغيره كالصلاة تسقط عن الحائض وتجب على غيرها، بل تخصيص الحائض بإسقاطه عنها دليل على وجوبه على غيرها، إذ لوكان ساقطا عن الكل لم يكن لتخصيصها بذلك معنى. ووقته بعد فراغ المرأ من جميع أموره ليكون آخر عهده بالبيت على ما جرت به العادة فى توديع المسافر إخوانه وأهله، ولذلك قال النبي ﷺ: حتى يكون آخر عهده بالبيت. ومن كان منزله فى الحرم فهو كالمكى لا وداع عليه، ومن كان منزله خارج الحرم قريبا منه فظاهر كلام الخرقى أنه لا يخرج حتى يودع البيت، وهذا قول أبي ثور، وقال أصحاب الرأى فى أهل المواقيت إنهم بمنزلة أهل مكة فى عدم وجوب طواف الوداع. ولنا عموم قوله ﷺ لا ينفرن أحد حتى يكون آخر عهده بالبيت. ولأنه خارج من مكة فلزمه التوديع كالبعيد، فإن أخر طواف الزيارة فطافه عند الخروج ففيه روايتان: إحداهما يجزئه عن طواف الوداع لأنه أمر أن يكون آخر عهده بالبيت، وقد فعل، ولأن ما شرع لتحية المسجد أجزأ عنه الواجب من جنسه كتحية المسجد بركعتين تجزئ عنهما المكتوبة، وعنه (أى عن أحمد وهى الرواية الثانية) لا يجزئه عن طواف الوداع لأنهما عبادتان واجبتان فلم تجزئ إحداهما عن الأخرى كالصلاتين الواجبتين، فإن طاف للوداع ثم اشتغل بتجارة أو إقامة فعليه إعادته، وبهذا قال عطاء ومالك والثورى والشافعى وأبو ثور. وقال أصحاب الرأى: إذا طاف للوداع بعد ما حل له النفر أجزأه، وإن أقام شهرا أو أكثر (أى لا إعادة عليه، والأفضل أن يعيد) لأنه طاف بعد ما حل له النفر فلم يلزمه إعادته كما لو نفر عقيبه. ولنا قوله عليه السلام: لا ينفرن أحد حتى يكون آخر عهده بالبيت، ولأنه إذا أقام بعده خرج عن أن يكون وداعا فى العادة، فلم يجزئه كما لو طافه قبل حل النفر. فأما إن قضى حاجة فى طريقه أو اشترى زادا أو شيئا لنفسه فى طريقه لم يعده، لأن ذلك ليس بإقامة تخرج طوافه عن أن يكون آخر عهده بالبيت، وبهذا قال مالك والشافعى، ولا نعلم مخالفا لهما، فإن خرج قبل طواف الوداع رجع إن كان بالقرب (فطاف) وإن بعد بعث بدم، هذا قول عطاء والثورى والشافعى وإسحاق وأبي ثور. والقريب هو الذى بينه وبين مكة دون مسافة القصر، والبعيد من بلغ مسافة القصر. نص عليه أحمد وهو قول الشافعى. وقال الثورى: حد ذلك الحرم، فمن كان فى الحرم فهو قريب ومن خرج منه فهو بعيد، وإن لم يمكنه الرجوع لعذر فهو كالبعيد، ولو لم يرجع القريب الذى يمكنه الرجوع لم يكن عليه أكثر من دم، إلى آخر ما بسط الكلام فى هذه المسألة. وقال العينى: قال أصحابنا الحنفية: هو واجب على الآفاقى دون المكى والميقاتى ومن دونهم؛ وقال أبو يوسف: أحب إلى أن يطوف المكى لأنه يختم المناسك، ولا يجب على الحائض والنفساء ولا على المعتمر، لأن وجوبه عرف نصا فى الحج فيقتصر عليه (وما ورد فى ثبوته على المعتمر فهو حديث ضعيف أخرجه

إلا أنه خفف عن الحائض.

الترمذى) ولا على فائت الحج لأن الواجب عليه العمرة وليس لها طواف الوداع ، وقال مالك : من أخر طواف الوداع وخرج ولم يطف إن كان قريبا رجع فطاف ، وإن لم يرجع فلا شئ عليه . وقال عطاء والثورى وأبوحنيفة والشافعى فى أظهر قوليه وأحمد وإسحاق وأبو ثور: إن كان قريبا رجع فطاف، وإن تباعد مضى واهراق دما ، واختلفوا فى حد القرب فروى أن عمر رد رجلا من مرالظهران لم يكن ودع وبينه وبين مكة ثمانية عشر ميلا (رواه مالك ولم يحد له هو حدا بل أدار الحكم على المشقة كما قال الباجى) وعند أبى حنيفة يرجع ما لم يبلغ المواقيت، وعند الشافعى وأحمد يرجع من مسافة لا تقصر فيها الصلاة ، وعند الثورى يرجع ما لم يخرج من الحرم (إلا أنه خفف) بصيغة المجهول من التخفيف أى طواف الوداع (عن الحائض) وفى معناها النفساء وعلى هذا الاستثناء اتفاق جميع أهل العلم . واستدل به على أن الطهارة شرط لصحة الطواف، وقد تقدم الكلام فى ذلك، وصنيع البغوى يدل على أن قوله «إلا أنه خفف عن الحائض» تتمة قوله ﷺ : لا ينفرن أحدكم ، إلخ . والأمر ليس كذلك ، فإنه قد انتهى إلى قوله «بالبيت» والاستثناء المذكور إنما هو تتمة قول ابن عباس عند الشيخين : أمر الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت ، كما تقدم وهو دليل على سقوط طواف الوداع عن المرأة الحائضة ، فلا يكون واجبا عليها ولا يلزمها دم بتركه . قال ابن قدامة : المرأة إذا حاضت قبل أن تودع خرجت ولا وداع عليها ولا فدية ، وهذا قول عامة فقهاء الأمصار ، وقد روى عن عمر وابنه أنهما أمرا الحائض بالمقام لطواف الوداع . وكان زيد بن ثابت يقول به ، ثم رجع عنه كما روى مسلم . وروى عن ابن عمر أنه رجع إلى قول الجماعة أيضا ، وقد ثبت التخفيف عن الحائض بحديث صفية حين قالوا : يا رسول الله إنها حائض ، فقال : أحابستنا هى ؟ قالوا : يا رسول الله إنها قد أفاضت يوم النحر ، قال : فلتنفر إذا ، ولا أمرها بفدية ولا غيرها . وفى حديث ابن عباس : أمر الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت إلا أنه خفف عن المرأة الحائض . والحكم فى النفساء كالحكم فى الحائض - انتهى . وقال النووى : حديث ابن عباس دليل لوجوب طواف الوداع على غير الحائض وسقوطه عنها ، ولا يلزمها دم بتركه ، هذا مذهب الشافعى ومالك وأبى حنيفة وأحمد والعلماء كافة إلا ما حكى ابن المنذر عن عمر وابنه وزيد بن ثابت أنهم أمروا بالمقام لطواف الوداع ، ودليل الجمهور هذا الحديث وحديث صفية - انتهى . وروى البخارى من طريق عبد الله بن طاوس عن أبيه عن ابن عباس قال : رخص للحائض أن تنفر إذا أفاضت ، قال : وسمعت ابن عمر يقول إنها لا تنفر ثم سمعته يقول بعد أن النبى ﷺ رخص لهن . قال الحافظ : قوله «ثم سمعته يقول بعد» إن ذلك كان قبل موت ابن عمر بعام كما وقع للطحاوى من رواية عقيل عن الزهرى عن طاوس ، وقال ابن المنذر : قال عامة الفقهاء بالأمصار : ليس على الحائض التى قد أفاضت طواف وداع ،

متفق عليه.

٢٦٩٣ ـ (١١) وعن عائشة، قالت: حاضت صفية

وروينا عن عمر بن الخطاب وابن عمر وزيد بن ثابت أنهم أمروها بالمقام إذا كانت حائضا لطواف الوداع، وكأنهم أوجبوه عليها كما يجب عليها طواف الإفاضة إذ لو حاضت قبله لم يسقط عنها، ثم أسند عن عمر بإسناد صحيح إلى نافع عن ابن عمر قال: طافت امرأة بالبيت يوم النحر ثم حاضت فأمر عمر بحبسها بمكة بعد أن ينفر الناس حتى تطهر وتطوف بالبيت. قال وقد ثبت رجوع ابن عمر وزيد بن ثابت عن ذلك وبقي عمر فخالفناه لثبوت حديث عائشة، يشير بذلك إلى حديثها الآتي وما في معناه، وقد روى ابن أبي شيبة من طريق القاسم بن محمد كان الصحابة يقولون إذا أفاضت المرأة قبل أن تحيض فقد فرغت إلا عمر فإنه كان يقول: يكون آخر عهدها بالبيت. وقد وافق عمر على رواية ذلك عن النبي ﷺ غيره، فروى أحمد وأبوداود والنسائي والطحاوي واللفظ لأبي داود من طريق الوليد بن عبد الرحمن عن الحارث بن عبد الله بن أوس الثقفي قال أتيت عمر فسألته عن المرأة تطوف بالبيت يوم النحر ثم تحيض، قال ليكن آخر عهدها بالبيت، فقال الحارث كذلك أفتاني، وفي رواية أبي داود: هكذا حدثني رسول الله ﷺ، واستدل الطحاوي بحديث عائشة على نسخ حديث الحارث في حق الحائض، وكذلك استدل على نسخه بحديث أم سليم عند أبي داود الطيالسي أنها قالت: حضت بعد ما طفت بالبيت فأمرني رسول الله ﷺ أن أنفر، والحق مع الجمهور، ولعل عمر لم يبلغه حديث الرخصة وإلا لكان أول الناس عملا به (متفق عليه) قد تقدم أن أول الحديث إلى قوله بالبيت لمسلم وحده وقوله «إلا أنه خفف عن الحائض» إنما هو تتمة الرواية الأخرى التي اتفق عليها الشيخان، والحديث أخرجه أيضا أحمد (ج ١: ص ٢٢٢) وأبو داود والنسائي وابن ماجه والشافعي وابن الجارود والدارمي والبيهقي والبغوي في شرح السنة.

٢٦٩٣ ـ قوله (حاضت صفية) بفتح الصاد المهملة وكسر الفاء وتشديد الياء آخر الحروف، وهي أم المؤمنين صفية بنت حيي ـ بضم الحاء المهملة ويجوز كسرها وفتح التحتية الأولى المخففة وشدة الأخرى ـ ابن أخطب، بفتح الهمزة وإسكان الخاء المعجمة وفتح الطاء المهملة آخرها باء موحدة، بن سعنة بن ثعلبة الإسرائيلية من سبط لاوي بن يعقوب ثم من سبط هارون بن عمران أخي موسى عليهما السلام، كانت تحت سلام بن مشكم اليهودي، ثم خلف عليها كنانة ابن أبي الحقيق، وهما شاعران فقتل زوجها كنانة في غزوة خيبر حين افتتحها رسول الله ﷺ سنة سبع فوقعت في السبي فاصطفاها رسول الله ﷺ لنفسه وأسلمت فأعتقها وتزوجها النبي ﷺ بعد خيبر في سنة سبع من الهجرة. قيل: كان اسمها زينب فلما صارت من الصفاء سميت صفية وكانت حليمة عاقلة فاضلة توفيت في رمضان سنة (٥٠ أو ٥٢) في زمن

ليلة النفر، فقالت: ما أراني إلا حابستكم. قال النبي ﷺ: عقرى حلقى

معاوية، وقيل سنة (٣٦) وهو غلط، فإن علي بن الحسين لم يكن ولد، وقد ثبت سماعه منها في الصحيحين ودفنت بالبقيع ولها نحو ستين سنة لقولها: ما بلغت سبع عشرة سنة يوم دخلت على رسول الله ﷺ. قال الحافظ: قوله «حاضت» أي بعد أن أفاضت يوم النحر كما في رواية البخاري في باب الزيارة يوم النحر من طريق أبي سلمة بن عبد الرحمن عن عائشة قالت حججنا مع النبي ﷺ فأفضنا يوم النحر فحاضت صفية ـ الحديث. ثم قال البخاري: ويذكر عن القاسم وعروة والأسود عن عائشة أفاضت صفية يوم النحر. قال الحافظ: غرضه بهذا أن أبا سلمة لم ينفرد عن عائشة بذلك وإنما لم يجزم به لأن بعضهم أورده بالمعنى، ثم ذكر الحافظ تخريج روايات هؤلاء الثلاثة من الصحيحين (ليلة النفر) أي ليلة يوم النفر لأن النفر لم يشرع في تلك الليلة بل في يومها. قال القاري: والنفر يحتمل الأول والثاني وجزم به ابن حجر، قلت: يدل على أن المراد هو الثاني ما رواه مسلم من طريق الحكم عن إبراهيم عن عائشة قالت: لما أراد النبي ﷺ أن ينفر إذا صفية على باب خبائها كئيبة حزينة فقال عقرى حلقى إنك لحابستنا ـ الحديث (فقالت) أي صفية للنبي ﷺ (ما أراني) بصيغة المجهول من الإراءة، أي ما أظن نفسي (إلا حابستكم) بكسر الباء وفتح التاء نصبا على المفعولية، أي مانعتكم عن الخروج إلى المدينة بل تنتظرون إلى أن أطهر فأطوف طواف الوداع ظنا منها أن طواف الوداع كطواف الإفاضة لا يجوز تركه بالأعذار. قال العيني: قولها ما أراني إلا حابستكم أي ما أظن نفسي إلا حابستكم لانتظار طهري وطوافي للوداع فإني لم أطف للوداع وقد حضت فلا يمكنني الطواف الآن، وظنت أن طواف الوداع لا يسقط عن الحائض ـ انتهى. وفي رواية للبخاري قالت صفية: ما أراني إلا حابستهم. قال العيني: أي ما أظن نفسي إلا حابسة القوم عن التوجه إلى المدينة لأني حضت وما طفت بالبيت (أي للوداع) فلعلهم بسببي يتوقفون إلى زمان طوافي بعد الطهارة، وإسناد الحبس إليها على سبيل المجاز ـ انتهى (قال النبي ﷺ: عقرى حلقى) بالفتح فيهما ثم السكون، وبالقصر بغير تنوين في الرواية، ويجوز في اللغة التنوين، وصوبه أبو عبيد، لأن معناه الدعاء بالعقر والحلق كما يقال سقيا ورعيا ونحو ذلك من المصادر التي يدعى بها، وعلى الأول هو نعت لا دعاء، ثم معنى «عقرى» عقرها الله أي جرحها وقيل جعلها عاقرا لا تلد وقيل عقر قومها، ومعنى «حلقى» حلق شعرها وهو زينة المرأة، أو أصابها وجع في حلقها، أو حلق قومها بشؤمها أي أهلكهم، وحكى القرطبي أنها كلمة تقولها اليهود للحائض، فهذا أصل هاتين الكلمتين، ثم اتسع العرب في قولهما بغير إرادة حقيقتهما كما قالوا قاتله الله، وتربت يداه، ونحو ذلك. وقال الطيبي: قوله عقرى حلقى، هكذا روي على وزن فعلى بلا تنوين، والظاهر عقراً وحلقا بالتنوين، أي عقرها الله عقرا وحلقها الله حلقا يعني قتلها وجرحها أو أصاب حلقها بوجع، وهذا دعاء لا يراد وقوعه، بل عادة العرب التكلم بمثله على

أطافت يوم النحر؟ قيل: نعم. قال: فانفري. متفق عليه.

﴿ الفصل الثاني ﴾

٢٦٩٤ ـ (١٢) عن عمرو بن الأحوص، قال: سمعت رسول الله ﷺ، يقول في حجة الوداع: أي يوم هذا؟ قالوا: يوم الحج الأكبر.

سبيل التلطف وقيل هما صفتان للمرأة يعني أنها تحلق قومها وتعقرهم أي تستأصلهم من شؤمها ـ انتهى. وقيل إنهما مصدران والعقر الجرح والقتل وقطع العصب، والحلق إصابة وجع في الحلق أو الضرب على الحلق أو الحلق في شعر الرأس لأنهن يفعلن ذلك عند شدة المصيبة، وحقهما أن ينونا لكن أبدل التنوين بالألف إجراء للوصل مجرى الوقف ـ انتهى. قال القاري: وفيه أنه لا يساعده رسمها بالياء، وقيل إنهما تأنيث فعلان، أي جعلها عقرى أي عاقرا أي عقيما وحلق أي جعلها صاحبة وجع الحلق. ثم هذا وأمثال ذلك مثل تربت يداه وثكلته أمه مما يقع في كلامهم للدلالة على تهويل الخبر وأن ما سمعه لا يوافقه لا للقصد إلى وقوع مدلوله الأصلي والدلالة على التماسه ـ انتهى. قال القرطبي وغيره: شتان بين قوله ﷺ هذا لصفية وبين قوله لعائشة لما حاضت معه في الحج: هذا شئ كتبه الله على بنات آدم، لما يشعر به من الميل لها والحنو عليها بخلاف صفية. قال الحافظ: وليس فيه دليل على اتضاع قدر صفية عنده، لكن اختلف الكلام باختلاف المقام فعائشة دخل عليها وهي تبكي أسفا على ما فاتها من النسك فسلاها بذلك، وصفية أراد منها ما يريد الرجل من أهله (كما ورد في رواية) فأبدت المانع فناسب كلا منهما ما خاطبها به في تلك الحالة ـ انتهى (أطافت؟) أي صفية (يوم النحر) أي طواف الإفاضة (قيل نعم) وفي رواية للبخاري ثم قال (أي النبي ﷺ): كنت طفت يوم النحر؟ قالت نعم (قال: فانفري) بكسر الفاء أي اخرجي إلى المدينة من غير طواف الوداع فإن وجوبه ساقط بالعذر (متفق عليه) أخرجه البخاري في كتاب الحيض وفي الحج ومسلم في الحج، واللفظ المذكور للبخاري في باب الادلاج من المحصب، وأخرجه أيضا أحمد ومالك والترمذي وأبو داود والنسائي وابن ماجه وابن الجارود والبيهقي بألفاظ مختلفة.

٢٦٩٤ ـ قوله (عن عمرو) بفتح أوله (بن الأحوص) بمفتوحة وسكون حاء وبصاد مهملتين. هو عمرو بن الأحوص الجشمي بضم الجيم وفتح المعجمة، من بني جشم بن سعد، قال الحافظ في التقريب: صحابي، له حديث في حجة الوداع. ونسبه ابن عبد البر فقال: عمرو بن الأحوص بن جعفر بن كلاب الجشمي الكلابي. اختلف في نسبه، روى عنه ابنه سليمان بن عمرو بن الأحوص، حديثه عن النبي ﷺ في خطبة في حجة الوداع، وفي رمي الجمار أيضا. يقال: إنه شهد حجة الوداع مع أمه وامرأته، وحديثه في الخطبة عن النبي ﷺ صحيح ـ انتهى. قال الحافظ: وقد شهد اليرموك في زمن عمر (يقول في حجة الوداع) أي يوم النحر كما سبق (أي يوم هذا؟ قالوا: يوم الحج الأكبر) وفي

قال: فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم بينكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا. ألا لا يجني جان على نفسه،

رواية «قال: أي يوم أحرم؟ (أي أعظم وأشد حرمة وأكثر احتراما) فقال الناس: يوم الحج الأكبر» وفيه دليل لمن يقول إن يوم الحج الأكبر هو يوم النحر، وقد وردت في ذلك أحاديث أخرى ذكرها السيوطي في الدر المنثور والحافظ ابن كثير في تفسيره. منها ما رواه البخاري في باب الخطبة أيام منى تعليقا من حديث ابن عمر قال: وقف النبي ﷺ يوم النحر بين الجمرات في الحجة التي حج بها وقال هذا يوم الحج الأكبر فطفق النبي ﷺ يقول: اللهم اشهد. وودع الناس فقالوا هذه حجة الوداع، و وصل هذا التعليق أبو داود وابن ماجه والطبراني. ومنها ما رواه البخاري أيضا في باب كيف ينبذ إلى أهل العهد من كتاب الجهاد من حديث أبي هريرة قال بعثني أبو بكر فيمن يؤذن يوم النحر بمنى .... إلى أن قال: ويوم الحج الأكبر يوم النحر. واختار هذا القول الحافظ ابن جرير، وهو قول مالك والشافعي والجمهور، وسمي بذلك لأن فيه تمام الحج ومعظم أفعاله، وقال الحافظ: لأن فيه تتكمل بقية المناسك، وذهب آخرون منهم عمر وابن عباس وطاوس إلى أنه يوم عرفة لقوله ﷺ: الحج عرفة. وفيه أقوال أخرى، ذكرها العيني والحافظ في الفتح في تفسير سورة براءة، والقول الأول أرجح وأما ما اشتهر على ألسنة العوام من أن يوم عرفة إذا وافق يوم الجمعة كان الحج حجا أكبر يعني أن الحج الأكبر ما كان فيه الوقوف بعرفة يوم الجمعة، فهذا مما لا أصل له عن رسول الله ﷺ ولا عن أحد من الصحابة ولا هو المراد بالحج الأكبر المذكور في الكتاب والسنة، نعم له فضل ومزية كما يدل عليه ما ذكره رزين في تجريده عن طلحة بن عبيد الله بن كريز مرسلا مرفوعا، ولكن لا يعرف إسناده ولا من خرجه، وقد تقدم التنبيه على هذا في باب الوقوف بعرفة ثم قولهم «يوم الحج الأكبر» بظاهره ينافي جوابهم السابق «والله ورسوله أعلم» وقد تقدم وجه التوفيق فتذكر (فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم بينكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا) أي مكة أو الحرم المحترم وزاد في رواية ابن ماجه والترمذي في التفسير «في شهركم هذا» أريد بذلك أن دم كل واحد حرام عليه وعلى غيره. وأما في المال فالمراد أن مال كل واحد حرام على غيره لا عليه إلا في الباطل فقد يصير حراما عليه أن يصرفه فيه، قاله السندي (ألا) للتنبيه (لا يجني جان على نفسه) قال الطيبي: خبر في معنى النهي ليكون أبلغ يعني كأنه نهاه فقصد أن ينتهي فأخبر به، والمراد الجناية على الغير إلا أنها لما كانت سببا للجناية على نفسه أنذرها في صورتها ليكون أدعى إلى الامتناع، ويدل على ذلك أنه روى في بعض طرق الحديث «إلا على نفسه» وحينئذ يكون خبرا بحسب المعنى أيضا، كذا في المرقاة، وقال في اللمعات: قوله «ألا لا يجني جان على نفسه» خبر بمعنى النهي. والمراد لا يجني أحدكم على الغير فيكون سببا للجناية على نفسه اقتصاصا ومجازاة، ولما كان هذا في

ألا لا يجنى جان على ولده، ولا مولود على والده. ألا وإن الشيطان قد أيس أن يعبد فى بلدكم هذا أبدا، ولكن ستكون له طاعة فيما تحتقرون من أعمالكم فسيرضى به.

معنى النهى عن الجناية على الغير والغير أعم أردفه بذكر النهى عن الجناية على والد ومولود تخصيصا بعد تعميم لاختصاصه بمزيد قبح وشناعة، وقد روى: ألا لا يجنى جان إلا على نفسه، وحينئذ يكون خبرا بحسب المعنى أيضا انتهى. قلت: قوله «لا يجنى جان على نفسه» هكذا وقع فى جميع نسخ المشكاة، والذى فى الترمذى وابن ماجه: لا يجنى جان إلا على نفسه، وكذا وقع فى المصابيح، فالظاهر أن ما وقع فى المشكاة خطأ من المصنف أو الناسخ. قال السندى: لا يجنى جان إلا على نفسه أى لا يرجع وبال جنايته من الإثم أو القصاص إلا إليه. وقال الجزرى فى النهاية: الجناية الذنب والجرم وما يفعله الإنسان مما يوجب عليه العذاب أو القصاص فى الدنيا والآخرة، المعنى أنه لا يطالب بجناية غيره من أقاربه وأباعده، فإذا جنى أحدهما جناية لا يعاقب بها الآخر كقوله تعالى: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ انتهى (ألا لا يجنى جان على ولده ولا مولود على والده) قال القارى: يحتمل أن يكون المراد النهى عن الجناية عليه لاختصاصها بمزيد قبح، وأن يكون المراد تأكيد لا يجنى جان على نفسه، فإن عادتهم جرت بأنهم يأخذون أقارب الشخص بجنايته. والحاصل أن هذا ظلم يؤدى إلى ظلم آخر، والأظهر أن هذا نفى فيوافق قوله تعالى: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ وإنما خص الولد والوالد لأنهما أقرب الأقارب، فإذا لم يؤاخذا بفعله فغيرهما أولى، وفى رواية «لا يؤخذ الرجل بجريمة أبيه» وضبط بالوجهين (ألا وإن الشيطان) هو إبليس الرئيس أو الجنس الخسيس (قد أيس) أى قنط (أن يعبد) قال القارى: أى من أن يطاع فى عبادة غير الله تعالى، لأنه لم يعرف أنه عبده أحد من الكفار - انتهى. وقيل معناه إن الشيطان أيس أن يعود أحد من المؤمنين إلى عبادة الصنم، ولا يرد على هذا مثل أصحاب مسيلمة ومانعى الزكاة وغيرهم ممن ارتد لأنهم لم يعبدوا الصنم. ويحتمل معنى آخر وهو أنه أشار ﷺ إلى أن المصلين من أمتى لا يجمعون بين الصلاة وعبادة الشيطان كما فعلته اليهود والنصارى، ولك أن تقول: معنى الحديث أن الشيطان أيس من أن يتبدل دين الإسلام ويظهر الإشراك ويستمر ويصير الأمر كما كان من قبل، ولا ينافيه ارتداد من ارتد بل لو عبد الأصنام أيضا لم يضر فى المقصود فافهم، كذا فى اللمعات مع زيادة (فى بلدكم هذا) أى مكة، قال القارى: أى علانية، إذ قد يأتى الكفار مكة خفية، قلت: قوله «فى بلدكم هذا» كذا وقع فى رواية ابن ماجه، وللترمذى فى الفتن «فى بلادكم هذه» يعنى مكة وما حولها من جزيرة العرب (ولكن ستكون له طاعة) أى انقياد أو إطاعة (فيما تحتقرون) من الاحتقار أى تحسبون ذلك حقيرة صغيرة، ويكون فيها طاعة ومرضاة للشيطان (من أعمالكم) أى دون الكفر من القتل والنهب ونحوهما من الكبائر وتحقير الصغائر (فسيرضى) بصيغة المعلوم أى الشيطان (به) أى بالمحتقر حيث لم يحصل له الذنب

رواه ابن ماجه، والترمذي وصححه.

٢٦٩٥ - (١٣) وعن رافع بن عمرو المزني، قال: رأيت رسول الله ﷺ يخطب الناس بمنى حين ارتفع الضحى على بغلة شهباء، وعلي يعبر عنه،

الأكبر، ولهذا ترى المعاصي من الكذب والخيانة ونحوهما توجد كثيرا في المسلمين وقليلا في الكافرين لأنه قد رضي من الكفار بالكفر فلا يوسوس لهم في الجزئيات، وحيث لا يرضى عن المسلمين بالكفر فيرميهم في المعاصي، وروى عن علي رضي الله عنه: الصلاة التي ليس لها وسوسة إنما هي صلاة اليهود والنصارى. ومن الأمثال «لا يدخل اللص في بيت إلا فيه متاع نفيس» وقال الطيبي: قوله «فيما تحتقرون» أي مما يتهجس في خواطركم وتتفوهون عن هناتكم وصغائر ذنوبكم فيؤدي ذلك إلى هيج الفتن والحروب كقوله ﷺ: إن الشيطان قد يئس من أن يعبده المصلون في جزيرة العرب، ولكن في التحريش بينهم، كذا في المرقاة، وقوله «فيما تحتقرون» إلخ. هو لفظ الترمذي، وفي ابن ماجه «في بعض ما تحتقرون من أعمالكم فيرضى بها»، والحديث دليل على مشروعية الخطبة يوم النحر، وقد سبق الكلام على ذلك (رواه ابن ماجه) في الحج (والترمذي) في تفسير سورة التوبة وفي كتاب الفتن، ونسبه في تنقيح الرواة للنسائي أيضا (وصححه) أي الترمذي وكذا صححه ابن عبد البر كما تقدم.

٢٦٩٥ - قوله (وعن رافع بن عمرو المزني) نسبة إلى قبيلة مزينة بضم الميم وفتح الزاي، وهو رافع بن عمرو بن هلال المزني أخو عائذ بن عمرو، لهما ولأبيهما صحبة. قال ابن عبد البر: سكن رافع وعائذ جميعا البصرة. روى عن رافع هذا عمرو بن سليم المزني وهلال بن عامر المزني. وقال الحافظ في تهذيب التهذيب: روى رافع عن النبي ﷺ حديثين أحدهما «العجوة من الجنة» عند ابن ماجه (من رواية عمرو بن سليم المزني عنه) والآخر شهوده حجة الوداع عند أبي داود والنسائي (من رواية هلال بن عامر المزني عنه) قال ابن عساكر: كان رافع في حجة الوداع خماسيا أو سداسيا - انتهى. ورواية هلال بن عامر عنه تدل على أنه بقي إلى خلافة معاوية (يخطب الناس بمنى) أي أول النحر بقرينة قوله (حين ارتفع الضحى على بغلة شهباء) أي بيضاء يخالطها قليل سواد، ولا ينافيه حديث قدامة: رأيت النبي ﷺ يرمي الجمرة يوم النحر على ناقة صهباء، قاله القاري. قلت: وروى أحمد وأبوداود من حديث الهرماس بن زياد الباهلي قال: رأيت النبي ﷺ يخطب الناس على ناقته العضباء يوم الأضحى. قال الطبري بعد ذكر حديث الهرماس ورافع المزني: وهذه الخطبة الثالثة من خطب الحج، ولا تضاد بين الحديثين إذ قد يجوز أن يكون خطب على الناقة ثم تحول إلى البغلة ويجوز أن يكون الخطبتان في وقتين، وكانت إحدى الخطبتين تعليما للناس لا أنها من خطب الحج - انتهى فتأمل (وعلي يعبر عنه) من التعبير أي يبلغ حديثه من هو بعيد من النبي ﷺ فهو رضي الله عنه وقف حيث يبلغه صوت

والناس بين قائم وقاعد. رواه أبو داود.

٢٦٩٦، ٢٦٩٧ - (١٤، ١٥) وعن عائشة، وابن عباس، أن رسول الله ﷺ أخر طواف الزيارة يوم النحر إلى الليل.

النبي ﷺ ويفهمه فيبلغه للناس، ويفهمهم من غير زيادة ونقصان (والناس بين قائم وقاعد) أي بعضهم قاعدون وبعضهم قائمون وهم كثيرون حيث بلغوا مائة ألف وثلاثين ألفا، كذا في المرقاة. وفي هذا الحديث أيضا دليل على مشروعية الخطبة في يوم النحر (رواه أبوداود) وأخرجه أيضا النسائي والبيهقي (ج ٥: ص ١٤٠) وسكت عنه أبوداود والمنذري، وقال النووي في شرح المهذب: رواه أبوداود بإسناد حسن والنسائي بإسناد صحيح.

٢٦٩٦، ٢٦٩٧ - قوله (أخر طواف الزيارة يوم النحر إلى الليل) هذا يعارض ما وقع في حديث جابر الطويل في صفة حجة الوداع من أنه ﷺ رمى ثم انصرف إلى المنحر فنحر ثم ركب فأفاض إلى البيت فصلى بمكة الظهر، وكذا يعارض ما تقدم في باب الحلق من حديث ابن عمر أن رسول الله ﷺ أفاض يوم النحر ثم رجع فصلى الظهر بمنى، واختلفوا في الجواب عن ذلك فذهب جماعة منهم ابن القطان الفاسي وابن القيم وابن حزم إلى تضعيف حديث عائشة وابن عباس هذا بل إلى تغليطه. قال ابن القطان: عندي أن هذا الحديث يعني حديث عائشة هذا ليس بصحيح، إنما طاف النبي ﷺ يومئذ نهارا، وهو ظاهر حديث عائشة من غير رواية أبي الزبير هذه التي فيها أنه أخر الطواف إلى الليل، وهذا شئ لم يرو إلا من هذا الطريق وأبو الزبير مدلس لم يذكر ههنا سماعا عن عائشة - انتهى. وقال ابن القيم: أفاض ﷺ إلى مكة قبل الظهر راكبا فطاف طواف الإفاضة وهو طواف الزيارة، ولم يطف غيره ولم يسع معه، هذا هو الصواب. وطائفة زعمت أنه لم يطف في ذلك اليوم، وإنما أخر طواف الزيارة إلى الليل وهو قول طاوس ومجاهد وعروة، واستدلوا بحديث أبي الزبير المكي عن عائشة المخرج في سنن أبي داود والترمذي، قال الترمذي: حديث حسن، وهذا الحديث غلط بين خلاف المعلوم من فعله ﷺ الذي لا يشك فيه أهل العلم بحجته ﷺ وقال ابن حزم: هذا أي حديث عائشة الذي نحن في شرحه حديث معلول لأنه يرويه أبو الزبير عن ابن عباس وعائشة، وهو يدلس فيما لم يقل فيه أخبرنا أو حدثنا أو سمعت فهو غير مقطوع إلا ما كان من رواية الليث عنه عن جابر فإنه كله سماع، ولسنا نحتج من حديثه إلا بما كان فيه بيان أنه سمعه، وليس في هذا بيان سماعه منهما - انتهى. وذهب بعضهم إلى ترجيح حديث ابن عمر وجابر وتقديمه على حديث عائشة وابن عباس، قال البيهقي بعد ذكر روايات ابن عمر وجابر وعائشة وابن عباس ما لفظه: أصح هذه الروايات حديث نافع عن ابن عمر وحديث جابر وحديث أبي سلمة عن عائشة يعني حديث البخاري بلفظ «قالت: حججنا مع رسول الله ﷺ فأفضنا يوم النحر» وذهب جماعة منهم البخاري وابن

رواه الترمذي، وأبوداود، وابن ماجه.

حبان والنووي والسندي إلى الجمع بين هذه الروايات، قال البخاري في باب الزيارة يوم النحر: وقال أبو الزبير عن عائشة وابن عباس: أخر النبي ﷺ الزيارة إلى الليل، ويذكر عن أبي حسان عن ابن عباس أن النبي ﷺ كان يزور البيت أيام منى، وقال لنا أبو نعيم ثنا سفيان عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر أنه طاف طوافا واحدا ثم يقيل ثم يأتي منى يعني يوم النحر، ورفعه عبد الرزاق قال: حدثنا عبيد الله ثم ذكر البخاري حديث أبي سلمة أن عائشة قالت: حججنا مع النبي ﷺ فأفضنا يوم النحر - الحديث. قال الحافظ: كأن البخاري عقب هذا (أي حديث أبي الزبير عن عائشة وابن عباس) بطريق أبي حسان ليجمع بين الأحاديث بذلك فيحمل حديث جابر وابن عمر على اليوم الأول، وحديث ابن عباس وعائشة هذا على بقية الأيام. قال الحافظ: وحديث أبي حسان عن ابن عباس وصله الطبراني (والبيهقي ج ٥: ص ١٤٦) قال: ولرواية أبي حسان هذه شاهد مرسل أخرجه ابن أبي شيبة عن ابن عيينة حدثنا ابن طاوس عن أبيه أن النبي ﷺ كان يفيض كل ليلة (يعني ليالي منى). وقال النووي: قوله «أخر طواف الزيارة يوم النحر إلى الليل» محمول على أنه عاد للزيارة مع نسائه لا لطواف الإفاضة. قال: ولابد من هذا التأويل للجمع بين الأحاديث وقال ابن حبان: يشبه أن يكون النبي ﷺ رمى ثم أفاض ثم رجع فصلى الظهر والعصر والمغرب والعشاء ورقد رقدة ثم ركب إلى البيت فطاف طوافا ثانيا بالليل. قال الطبري بعد ذكر حديث ابن عباس أن النبي ﷺ كان يزور البيت أيام منى ما لفظه: هذا يؤيد تأويل أبي حاتم فلعل زيارته ﷺ وقعت في تلك المرة ليلا، ويجوز أن يكون هذا منشأ اختلاف الروايات فأراد بعضهم يوم النحر وبعضهم غير يوم النحر، وقد سمى الزيارة إفاضة لأن معنى الإفاضة الدفع بكثرة، ولم يذكر جميعهم أنه كان يوم النحر - انتهى. وقال السندي في حاشية ابن ماجه: «قوله أخر طواف الزيارة إلى الليل» المعلوم الثابت من فعله ﷺ هو أنه طاف طواف الإفاضة وهو الطواف الفرض قبل الليل، فلعل المراد بهذا الحديث أنه رخص في تأخيره إلى الليل، أو المراد بطواف الزيارة غير طواف الإفاضة، أي إنه كان يقصد زيارة البيت أيام منى بعد طواف الإفاضة فإذا زار طاف أيضا، وكان يؤخر طواف تلك الزيارة إلى الليل بتأخير تلك الزيارة إلى الليل ولا يذهب إلى مكة لأجل تلك الزيارة في النهار بعد العصر مثلا. وقال القاري: قوله أخر طواف الزيارة أي جوز تأخيره يوم النحر إلى الليل إما مطلقا أو للنساء لما ثبت أنه ﷺ أفاض يوم النحر ثم صلى الظهر بمكة أو منى. وقال شيخنا في شرح الترمذي: حديث ابن عباس وعائشة المذكور ضعيف كما ستعرف (وكما تقدم) فلا حاجة إلى الجمع الذي أشار إليه البخاري (وغيره) وأما على تقدير الصحة فهذا الجمع متعين، هذا وقد سبق شئ من الكلام في الجواب عن هذا الحديث في شرح حديث جابر الطويل في صفة الحج (رواه الترمذي) إلخ. وأخرجه أيضا أحمد (ج ١: ص ٢٨٨، ٣٠٩)

٢٦٩٨ ـ (١٦) وعن ابن عباس، أن النبي ﷺ لم يرمل في السبع الذي أفاض فيه. رواه أبوداود، وابن ماجه.

٢٦٩٩ ـ (١٧) وعن عائشة، أن النبي ﷺ قال: إذا رمى أحدكم جمرة العقبة، فقد حل له كل شئ إلا النساء.

والبيهقي (ج ٥ : ص ١٤٤) وذكره البخاري في صحيحه تعليقا بصيغة الجزم كما تقدم. وقال الترمذي: هذا حديث حسن وسكت عنه أبوداود ونقل المنذري تحسين الترمذي وأقره. وقال شيخنا في شرح الترمذي في كون هذا الحديث حسناً نظر، فإن أبا الزبير ليس له سماع من ابن عباس وعائشة كما صرح به الحافظ ابن أبي حاتم في كتاب المراسيل ـ انتهى. وقال الشيخ أحمد شاكر في شرح المسند: أبو الزبير هو المكي محمد بن مسلم تدرس ثقة ولكن في سماعه من ابن عباس وعائشة شك، روى ابن أبي حاتم في المراسيل (ص ٧١) عن سفيان بن عينة قال يقولون: إن المكي لم يسمع من ابن عباس، وروى عن أبيه أبي حاتم قال: أبو الزبير رأى ابن عباس رؤية ولم يسمع من عائشة. قلت: وقال البيهقي (ج ١ : ص ١٤٤) بعد رواية هذا الحديث: وأبو الزبير سمع من ابن عباس وفي سماعه من عائشة نظر، قاله البخاري.

٢٦٩٨ ـ قوله (لم يرمل) بضم الميم من باب نصر (في السبع الذي أفاض فيه) أي في طواف الزيارة يعني لا رمل في طواف الإفاضة كما في طواف الوداع، وإنما هو في طواف القدوم، فيه دليل على أنه لا يشرع الرمل الذي سلفت مشروعيته في طواف القدوم في طواف الزيارة، قال الطبري: فيه دلالة على اختصاص الرمل بطواف القدوم أو بكل طواف يعقبه سعي وهما قولان للشافعي. وقال أيضا في شرح حديث ابن عمر «أن النبي ﷺ كان إذا طاف بالبيت الطواف الأول خب ثلاثا ومشى أربعا» قوله «الطواف الأول» هو الذي يأتي به أول ما يقدم يعني طواف القدوم، وفيه دلالة على تخصيص الرمل بطواف القدوم وهو أظهر قولي الشافعي، والقول الآخر أنه يرمل في كل طواف يعقبه سعي بين الصفا والمروة ـ انتهى (رواه أبوداود وابن ماجه) وأخرجه أيضا النسائي والبيهقي (ج ٥ : ص ٨٤) كلهم من طريق ابن جريج عن عطاء بن أبي رباح عن ابن عباس، وقد سكت عنه أبو داود ثم المنذري.

٢٦٩٩ ـ قوله (إذا رمى أحدكم جمرة العقبة) أي وحلق أو قصر، قاله القاري بناء على مذهب الحنفية أن المؤثر في التحلل هو الحلق (فقد حل له كل شئ) أي حرم بالإحرام، ومنه الحلق (إلا النساء) بالنصب على الاستثناء، أي وطئا ومباشرة وقبلة ولمسا بشهوة وعقد نكاح حتى يطوف طواف الإفاضة. والحديث يدل على أنه يحل كل محظور

رواه فى شرح السنة، وقال: إسناده ضعيف.

٢٧٠٠ — (١٨) وفى رواية أحمد، والنسائى عن ابن عباس، قال: إذا رمى الجمرة، فقد حل له كل شئ إلا النساء.

٢٧٠١ — (١٩) وعنها، قالت: أفاض رسول الله صلى الله عليه وسلم من آخر يومه

من محظورات الإحرام إلا الوطئ ودواعيه بعد الرمى وإن لم يحلق لكن وقع فى رواية لأحمد وغيره «إذا رميتم وحلقتم فقد حل لكم كل شئ إلا النساء» وهو يدل على أنه بمجموع الأمرين رمى جمرة العقبة والحلق يحل كل محرم على المحرم إلا النساء، وقد بسطنا الكلام فى ذلك فى شرح حديث عائشة «كنت أطيب رسول الله ﷺ لإحرامه قبل أن يحرم ولحله قبل أن يطوف بالبيت» وهو أول أحاديث الفصل الأول من باب الإحرام والتلبية (رواه) أى صاحب المصابيح (فى شرح السنة) أى بسنده، وأخرجه أيضا أحمد وأبو داود والدار قطنى (ص ٢٧٩) والبيهقى (ج ٥: ص ١٣٦) والطحاوى وسعيد بن منصور (وقال: إسناده ضعيف) لأن مداره على الحجاج بن أرطاة وهو ضعيف ومدلس، وقال المنذرى: قد ذكر غير واحد من الحفاظ أنه لا يحتج بحديثه - انتهى. وأيضا اضطرب هو فى إسناده، فى رواية قال: عن أبى بكر بن حزم، وفى رواية قال: عن الزهرى. ولم يسمع من الزهرى شيئا. وقال البيهقى بعد ذكر الاختلاف فى سنده ومتنه: وهذا من تخليطات الحجاج بن أرطاة - انتهى. لكن أخرج مثلها ابن أبى شيبة بإسناد صحيح عن عائشة كما قال الحافظ فى الدراية (ص ١٨٩) قلت: وذكر ابن الهمام إسناده فقال: أخرج ابن أبى شيبة ثنا وكيع عن هشام بن عروة عن عروة عن عائشة رضى الله عنها - الحديث. وفى الباب عن ابن عباس كما سيأتى، وعن أم سلمة أخرجه أحمد (ج ٦: ص ٢٩٥، ٣٠٣) وأبو داود والحاكم (ج ١: ص ٤٨٩، ٤٩٠) والبيهقى (ج ٥: ص ١٣٦، ١٣٧) مطولا وفيه قصة وزيادات، وهذه الأحاديث يقوى بعضها بعضا فيصح الاحتجاج بها على أنه يحل بالرمى كل محرم من محرمات الإحرام سوى النساء.

٢٧٠٠ — قوله (وفى رواية أحمد والنسائى) وابن ماجه والطحاوى والبيهقى (ج ٥: ص ١٣٦) من طريق الحسن العرنى (عن ابن عباس) مرفوعا وموقوفا (قال: إذا رمى الجمرة) أى جمرة العقبة (فقد حل له كل شئ إلا النساء) أى حتى يطوف طواف الإفاضة، وهذا أيضا يدل على أن الرمى هو السبب للتحلل الأول كما هو مذهب المالكية، ويحمله الحنفية على إضمار الحلق أى إذا رمى وحلق جمعا بينه وبين ما وقع فى بعض الروايات من عطفه على الرمى. وحديث ابن عباس هذا منقطع، لأن الحسن العرنى لم يسمع من ابن عباس كما قاله الإمام أحمد وغيره، وقد تقدم شئ من الكلام فى حديث ابن عباس هذا وحديث عائشة الذى قبله فى شرح أول أحاديث باب الإحرام والتلبية.

٢٧٠١ — قوله (أفاض رسول الله ﷺ من آخر يومه) أى طاف طواف الإفاضة فى آخر يوم النحر، وهو

حين صلى الظهر، ثم رجع إلى منى، فمكث بها ليالى أيام التشريق، يرمى الجمرة إذا زالت الشمس، كل جمرة بسبع حصيات، يكبر مع كل حصاة، ويقف عند الأولى والثانية، فيطيل القيام ويتضرع، ويرمى الثالثة فلا يقف عندها. رواه أبو داود.

٢٧٠٢- (٢٠) وعن أبي البداح بن عاصم بن عدى،

أول أيام النحر (حين صلى الظهر) فيه دلالة على أنه صلى الظهر بمكة موافقا لما دل عليه حديث جابر الطويل وأنه وقع طوافه بعد الزوال بل بعد صلاة الظهر لقوله «من آخر يومه» وهذا مخالف لما وقع فى حديث ابن عمر وغيره أنه طاف قبل الظهر. وقال الطيبي: أى أفاض يوم النحر من منى إلى مكة حين صلى الظهر، فيفيد أنه صلى الظهر بمنى ثم أفاض وهو خلاف ما ثبت فى الأحاديث لاتفاقها على أنه صلى الظهر بعد الطواف مع اختلافها أنه صلاها بمكة أو بمنى. قال القارى: لا يبعد أن يحمل على يوم آخر من أيام النحر بأن صلى الظهر بمنى ونزل فى آخر يومه مع نسائه لطواف زيارتهن - انتهى. ولا يخفى ما فى هذا الجمع من التكلف والتعسف، وقد تفرد باللفظ المذكور محمد بن إسحاق ورواه بعن، فلا حاجة إلى الجمع (فمكث) بفتح الكاف وضمها، أى لبث وبات (بها) أى بمنى (إذا زالت الشمس) فيه دليل على أن وقت رمى الجمرات فى غير يوم النحر بعد الزوال (كل جمرة) بالنصب على البدلية وبالرفع على الابتدائية (ويقف عند الأولى) أى أولى الجمرات الثلاث وهى التى تلى مسجد الخيف (والثانية) هى الوسطى (فيطيل القيام) للأذكار من التكبير والتوحيد والتسبيح والتحميد والاستغفار (ويتضرع) أى إلى الله بأنواع الدعوات وعرض الحاجات (ويرمى الثالثة) هى جمرة العقبة التى رماها يوم النحر (فلا يقف عندها) أى للذكر والدعاء (رواه أبو داود) وأخرجه أيضا أحمد وابن حبان والحاكم والبيهقى (ج ٥ : ص ١٤٨) وفى سنده عندهم محمد بن إسحاق وهو مدلس ولم يصرح بالتحديث، والمدلس إذا قال «عن» ولم يتابعه أحد على روايته لا يحتج بروايته.

٢٧٠٢ - قوله (وعن أبي البداح) بفتح الموحدة وتشديد الدال المهملة فألف فحاء مهملة (بن عاصم بن عدى) بن الجد - بفتح الجيم - ابن العجلان بن حارثة بن ضبيعة القضاعى البلوى ثم الأنصارى، حليف لبنى عمرو بن عوف من الأنصار. قال الواقدى: أبو البداح لقب غلب عليه، وكنيته أبو عمرو - انتهى. وكذا قال على بن المدينى وابن حبان: كنيته أبو عمرو، وقيل كنيته أبو بكر وقيل أبو عمر. يقال: اسمه عدى. مات سنة (١١٧) فيما ذكره جماعة، وقيل سنة (١١٠) قال ابن عبد البر فى الاستيعاب: اختلف فيه فقيل الصحبة لأبيه وهو من التابعين، وقيل له صحبة وهو الذى توفى عن سبيعة الأسلمية، وخطبها أبو السنابل بن بعكك ذكره ابن جريج وغيره، وهو الصحيح فى أن له صحبة، والأكثر يذكرونه فى الصحابة - انتهى. وذكره الحافظ فى القسم الرابع من حرف الباء من الإصابة، وتعقب ابن عبد البر فقال: عليه

عن أبيه، قال: رخص رسول الله ﷺ لرعاء الابل فى البيتوتة: أن يرموا يوم النحر، ثم يجمعوا رمى يومين بعد يوم النحر فيرموه

مؤاخذات، الأولى أن مالكا أخرج فى الموطأ عن عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن أبي البداح حديثا، وهذا يدل على تأخر أبي البداح عن عهد النبي ﷺ، لأن أبا بكر بن محمد بن عمرو بن حزم لم يدرك العصر النبوى، وقد روى أيضا عن أبي البداح أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام وابنه عبد الملك وغير واحد، وأرخ جماعة وفاته سنة (١١٧) وقال الواقدى: مات سنة (١١٠) وله أربع وثمانون سنة، فعلى هذا يكون مولده سنة (٢٦) بعد النبي ﷺ بخمس عشرة سنة، وهذا كله يدفع أن يكون له صحبة، ويدفع قول ابن مندة: أدرك النبي ﷺ وقال ابن فتحون: قول أبي عمر «توفى عن سبيعة» وهم - انتهى. قال ابن سعد: كان أبو البداح ثقة قليل الحديث. وقال الحافظ فى التقريب ثقة من الثالثة، ووهم من قال: له صحبة (عن أبيه) عاصم بن عدى، كان سيد بنى عجلان وهو أخو معن بن عدى يكنى أبا عمرو، ويقال أبا عبد الله. قال الحافظ فى الإصابة: اتفقوا على ذكره فى البدريين، ويقال: إنه لم يشهدها بل خرج فكسر فرده النبي ﷺ من الروحاء واستخلفه على العالية من المدينة وهذا هو المعتمد، وبه جزم ابن إسحاق، وأورد الواقدى بسنده إلى أبي البداح أن رسول الله ﷺ خلف عاصما على أهل قباء والعالية لشئ بلغه عنهم، وضرب له بسهمه وأجره (فكان كمن شهدها ولهذا ذكروه فى البدريين) وقال شهد أحدا وما بعدها، وله ذكر فى الصحيح فى قصة اللعان. قال ابن سعد وابن السكن وغيرهما: مات سنة (٤٥) وهو ابن مائة وخمس عشرة، وقيل عشرين - انتهى (رخص رسول الله ﷺ) أى جوز وأباح (لرعاء الابل) بكسر الراء والمد جمع راع أى لرعاتها بضم الراء (فى البيتوتة) مصدر بات أى رخص لهم فى البيتوتة خارج منى أو فى ترك البيتوتة، والمعنى: أباح لهم ترك البيتوتة بمنى ليالى أيام التشريق، لأنهم مشغولون برعى الابل وحفظها، فلو أخذوا بالمقام والمبيت بمنى ضاعت أموالهم. قال الباجى: قوله «رخص» يقتضى أن هناك منع خص هذا منه لأن لفظ الرخصة لا تستعمل إلا فيما يخص من المحظور للعذر، وذلك أن للرعاء عذرا فى الكون مع الظهر الذى لابد من مراعاته، والرعى به للحاجة إلى الظهر فى الانصراف إلى بعيد البلاد، فأبيح لهم ذلك لهذا المعنى - انتهى. وقد تقدم بيان اختلاف الأئمة فى البيتوتة بمنى هل هو واجب أو سنة، وتقدم أيضا أنهم اتفقوا على سقوطه للرعاء وأهل السقاية، واختلفوا فى أنه يختص السقوط بالرعاء وبأهل السقاية أو يعم أهل الأعذار كلها من مرض أو شغل أو حاجة (أن يرموا يوم النحر) أى جمرة العقبة كسائر الحجاج، قال الباجى: أخبر أن رميهم يوم النحر لا يتعلق به رخصة ولا يغير عن وقته ولا إضافته إلى غيره (ثم يجمعوا رمى يومين) أى الحادى عشر والثانى عشر (فيرموه) أى رمى اليومين وقوله «فيرموه» هكذا فى المشكاة والمصابيح والذى فى الترمذى «فيرمونه» وكذا وقع عند أحمد وابن

في أحدهما .

ماجه ، وهكذا نقله الجزري (في أحدهما) أي في أحد اليومين ، ومعناه أنهم يجمعون رمي اليوم التالي ليوم النحر مع اليوم الذي يليه وهو يوم النفر الأول جمع تقديم فيرمون في اليوم التالي ليوم النحر ولا يرمون في يوم النفر الأول ، أو جمع تأخير فيرمون في يوم النفر الأول ولا يرمون في اليوم التالي ليوم النحر . فظاهر الحديث أنهم بالخيار ، إن شاؤا رموا يوم القر لذلك اليوم ولما بعده تقديما ، وإن شاؤا أخروا فرموا يوم النفر الأول ليومين تأخيرا ، وإلى ذلك ذهب بعضهم كما حكاه الخطابي إذ قال : قال بعضهم : هم بالخيار إن شاؤا قدموا وإن شاؤا أخروا - انتهى . ويؤيد ذلك رواية النسائي بلفظ «رخص للرعاء في البيتوتة يرمون يوم النحر واليومين الذين بعده يجمعونهما في أحدهما» ورواية أحمد وابن ماجه بلفظ ثم يجمعوا رمي يومين بعد النحر فيرمونه في أحدهما ، ورواية مالك في الموطأ (على ما في طبعات الهند) وفي مسند أحمد والمستدرك للحاكم بلفظ «ثم يرمون من الغد أو من بعد الغد ليومين ثم يرمون يوم النفر (الآخر)» لكن الجمهور ومنهم الأئمة الأربعة لم يقولوا بجمع التقديم فأولوا الحديث إلى جمع التأخير ، فقال مالك كما في مسند أحمد : ظننت أنه في الآخر منهما وفسره في الموطأ بعبارة أوضح فقال : وتفسير الحديث الذي أرخص فيه رسول الله ﷺ لرعاء الإبل في رمي الجمار فيما نرى والله أعلم أنهم يرمون يوم النحر (جمرة العقبة كسائر الناس ثم ينصرفون لرعيهم فيغيبون عن منى في أول أيام التشريق ، وهو اليوم الذي يلي يوم النحر) فإذا مضى اليوم الذي يلي يوم النحر رموا من الغد (أي من غد هذا اليوم الذي يلي يوم النحر وهو اليوم الثالث من أيام النحر واليوم الثاني من أيام التشريق) وذلك يوم النفر الأول (لمن تعجل) فيرمون (أي في هذا اليوم) لليوم الذي مضى (أي لليوم الحادي عشر) ثم يرمون ليومهم ذلك (أي لليوم الثاني عشر) لأنه لا يقضي أحد شيئا (مما يجب عليه قضاؤه) حتى يجب عليه ، فإذا وجب عليه (الأداء) ومضى (وقته ولم يؤد فيه) كان القضاء بعد ذلك ، فإن بدا لهم النفر (بعد رمي يومين الذي رمى لهما في الثاني) فقد فرغوا (ويجوز لهم النفر) وإن أقاموا إلى الغد (أي إلى اليوم الثالث عشر) رموا مع الناس يوم النفر الآخر ونفروا - انتهى . وقال الخطابي : قد اختلف الناس في تعيين اليوم الذي يرمون فيه ، فكان مالك يقول يرمون يوم النحر ، وإذا مضى اليوم الذي يلي يوم النحر رموا من الغد وذلك يوم النفر الأول يرمون لليوم الذي مضى ويرمون ليومهم ذلك وذلك أنه لا يقضي أحد شيئا حتى يجب عليه . وقال الشافعي نحوا من قول مالك - انتهى . وقال القاري في المرقاة : قال الطيبي : رخص لهم أن لا يبيتوا بمنى وأن يرموا يوم العيد جمرة العقبة ثم لا يرموا في الغد بل يرموا بعد الغد رمي اليومين القضاء والأداء ، ولم يجوز الشافعي ومالك أن يقدموا الرمي في الغد - انتهى . قال القاري : وهو كذلك عند أئمتنا يعني لم يجوزوا التقديم ، ويؤيد تفسير مالك ومن وافقه رواية أحمد والبيهقي من طريق ابن جريج عن محمد بن أبي بكر عن أبيه عن أبي البداح عن عاصم بن عدي أن النبي ﷺ أرخص

....

للرعاء أن يتعاقبوا فيرموا يوم النحر ثم يدعوا يوما وليلة ثم يرموا الغد. ولفظ الطحاوى من هذا الطريق: أن النبي ﷺ رخص للرعاء أن يتعاقبوا فكانوا يرمون غدوة يوم النحر ويدعون ليلة ويوما ثم يرمون من الغد. ويؤيده أيضا ما ورد فى حديث الباب من طريق سفيان عن عبد الله بن أبي بكر عن أبيه عن أبي البداح عن أبيه عند أحمد وأبي داود والترمذى والنسائى وابن ماجه والحاكم والبيهقى وغيرهم أن النبي ﷺ رخص للرعاء أن يرموا يوما ويدعوا يوما. قال الشوكانى: أى يجوز لهم أن يرموا اليوم الأول من أيام التشريق، ويذهبوا إلى إبلهم فيبيتوا عندها ويدعوا يوم النفر الأول ثم يأتوا فى اليوم الثالث فيرموا ما فاتهم فى اليوم الثانى مع رمى اليوم الثالث، وفيه تفسير ثان وهو أنهم يرمون جمرة العقبة ويدعون رمى ذلك اليوم ويذهبون ثم يأتون فى اليوم الثانى من أيام التشريق فيرمون ما فاتهم ثم يرمون عن ذلك اليوم كما تقدم، وكلاهما جائز - انتهى. فهذه الروايات ظاهرة بل صريحة فى ما قال به الجمهور من جمع التأخير وموافقة لتفسير الموطأ المذكور **وأما** رواية مالك على ما فى النسخ الهندية للموطأ وأحمد وغيرهما بلفظ «ثم يرمون الغد أو من بعد الغد ليومين» فقال فى المحلى فى تأويلها: قوله (ثم يرمون الغد) من يوم النحر وهو اليوم الحادى عشر إن شاؤا، وذلك هو العزيمة (أو من بعد الغد ليومين) لذلك اليوم واليوم الماضى إن لم يرم من الغد من يوم النحر، فقوله «ليومين» متعلق بقوله «أو من بعد الغد» وهذا المعنى على مذهب مالك والشافعى وغيره ممن لم يجوز تقديم الرمى على يومه لأنه لا قضاء حتى يجب وإلا فظاهر الحديث أنهم بالخيار إن شاؤا رموا يوم القر لذلك اليوم ولما بعده، وإن شاؤا أخروا فرموا يوم النفر الأول ليومين، وبه قال بعضهم - انتهى. وقال الزرقانى: ظاهر رواية الموطأ بلفظ «ثم يرمون الغد ومن بعد الغد ليومين» (على ما فى النسخ المصرية) أنهم يرمون لهما فى يوم النحر، وليس بمراد كما بينه الامام مالك بعد - انتهى. وقال الباجى: يريد (ﷺ) أنه يرمى لليومين الغد ومن بعد الغد، فذكر الأيام التى يرمى لها وهى الغد من يوم النحر وبعد الغد وهما أول أيام التشريق وثانيها ولم يذكر وقت الرمى وإنما يرمى لهما فى اليوم الثانى من أيام التشريق بعد الزوال ولذا جمع بينهما فى اللفظ فقال «ليومين» وقد فسر ذلك مالك - انتهى. **قلت**: ويشكل على تفسير الموطأ وعلى ما وقع عند أحمد فى آخر الحديث «قال مالك: ظننت أنه فى الآخر منهما» ما حكاه الترمذى وابن ماجه عن مالك بعد قول عاصم بن عدى فى الحديث فيرمونه فى أحدهما «قال مالك: ظننت أنه قال فى الأول منهما ثم يرمون يوم النفر» **واختلفوا** فى دفع هذا الإشكال والاختلاف فذهب بعضهم إلى أن ما فى الترمذى وابن ماجه سهو وخطأ من بعض الرواة والصحيح ما فى مسند أحمد لأنه موافق لتفسير الموطأ الصريح الواضح، وذهب بعضهم إلى توجيه رواية الترمذى وتأويلها إلى ما فى الموطأ والمسند فقال معنى قوله «فى الأول منهما» أى بترك الرمى فى الأول (أى فى الحادى عشر) منها (وقضائه فى اليوم الثانى من أيام التشريق) وليس المراد الرمى فى الأول منهما، ولا يخفى ما فى هذا التأويل من التعسف، وقيل معناه أنهم يرمون فى الأول منهما

....

أى فى الحادى عشر كسائر الحجاج ثم يروحون إلى إبلهم فى المراعى ولا يأتون اليوم الثانى من أيام التشريق أى اليوم الثالث من أيام النحر وهو يوم النفر الأول بل يأتون يوم النفر الآخر فيجمعون فيه بين رمى يومين أى رمى اليوم الثانى عشر ورمى الثالث عشر أى النفر الآخر. وفيه أن هذا شئ آخر لا يناسب ما فى المسند والموطأ ، وقيل فى معنى رواية الترمذى غير ذلك ، ثم إن الجمهور بعد ما اتفقوا على جمع التأخير ونفى جمع التقديم أى تقديم رمى يوم على ذلك اليوم اختلفوا فى أنه هل يجب الدم فى جمع التأخير أو لا يجب وهل هو أداء أو قضاء ، فذهبت الأئمة الثلاثة وأبو يوسف ومحمد صاحبا أبى حنيفة والطحاوى من الحنفية إلى أنه لا يجب عليه دم. وقال أبوحنيفة إذا طلع الفجر من الغد فى اليوم الثانى والثالث من أيام النحر فات وقت الأداء فيجب عليه القضاء مع الجزاء إلى غروب آخر أيام التشريق. قال ابن قدامة (ج ٣ : ص ٤٥٥) : إذا أخر رمى يوم إلى ما بعده أو أخر الرمى كله إلى آخر أيام التشريق ترك السنة ولا شئ عليه إلا أنه يقدم بالنية رمى اليوم الأول ثم الثانى ثم الثالث ، وبذلك قال الشافعى وأبو ثور ، لأن أيام التشريق وقت للرمى ، فإذا أخره من أول وقته إلى آخره لم يلزمه شئ. قال القاضى : ولا يكون رميه فى اليوم الثانى قضاء لأنه وقت واحد ، والحكم فى رمى جمرة العقبة إذا أخرها كالحكم فى رمى أيام التشريق فى أنها إذا لم ترم يوم النحر رميت من الغد. وقال أيضا : آخر وقت الرمى آخر أيام التشريق فمتى خرجت قبل رميه فات وقته واستقر عليه الفداء الواجب فى ترك الرمى ، هذا قول أكثر أهل العلم - انتهى. وقال النووى فى مناسكه: إذا ترك شيئا من الرمى نهارا فالأصح أنه يتداركه فيرميه ليلا أو فيما بقى من أيام التشريق سواء تركه عمدا أو سهوا ، وإذا تداركه فيها فالأصح أنه أداء لا قضاء ، وإذا لم يتداركه حتى زالت الشمس من اليوم الذى يليه فالأصح أنه يجب عليه الترتيب فيرمى أولا عن اليوم الفائت ثم عن الحاضر ، ومتى تدارك فرمى فى أيام التشريق فاتتها أو فائت يوم النحر فلا دم عليه ، ومتى فات ولم يتداركه حتى خرجت أيام التشريق وجب عليه جبره بالدم - انتهى. وقال الشيخ المواق فى شرحه لمختصر خليل بن إسحاق المالكى فى الكلام على قوله "والليل قضاء" : قال ابن شاس : للرمى وقت أداء ووقت قضاء ووقت فوات فوقت الأداء فى يوم النحر من طلوع الفجر إلى غروب الشمس. قال : وتردد الباجى فى الليلة التى تلى يوم النحر هل هى وقت أداء أو وقت قضاء ، ووقت الأداء فى كل يوم من الأيام الثلاثة من بعد الزوال إلى مغيب الشمس ويتردد فى الليل كما تقدم - انتهى. وقال الدردير : فى جملة ما يجب فيه الدم تأخير الرمى حتى خرجت أيام الرمى وتأخير رمى كل حصاة من العقبة أو غيرها أو تأخير جميع الحصيات عن وقت الأداء وهو النهار لليل وهو وقت القضاء فأولى لو فات الوقتان فدم واحد وقضاء كل من الجمار ولو العقبة ينتهى إلى غروب الرابع ، والليل عقب كل يوم قضاء لذلك اليوم يجب به الدم ، ووقت أداء كل من الزوال للغروب - انتهى. فعلم من هذا أن الرمى فى الليل وفى ما بعد الليل قضاء على ما هو

رواه مالك، والترمذي، والنسائي، وقال

المشهور عند المالكية فيجب به الدم لكنه يرخص للرعاة مطلقا أو رعاة الابل خاصة فى جمع التأخير ولا يجب عليهم دم. وقال فى الغنية: لو لم يرم فى الليل رماه فى النهار، ولو قبل الزوال قضاء عند أبي حنيفة وعليه الكفارة للتأخير وأداء عندهما ولا شئ عليه ـ انتهى. قال القاري: والحاصل أن الرمى موقت عند أبي حنيفة وعندهما ليس بموقت فإذا أخر رمى يوم إلى يوم آخر فعنده يجب القضاء مع الدم، وعندهما يجب القضاء لا غير، لأن الأيام كلها وقت لها انتهى. وقال محمد فى موطاه بعد رواية حديث عاصم بن عدى: من جمع رمى يومين فى يوم من علة أو غير علة فلا كفارة عا، إلا أنه يكره أن يدع ذلك من غير علة حتى الغد. وقال أبوحنيفة: إذا ترك ذلك حتى الغد فعليه دم. وروى الطحاوى فى المعانى حديث ابن عباس مرفوعا «الراعى يرعى بالنهار ويرمى بالليل» ثم قال: ذهب أبوحنيفة إلى أن فى هذا الحديث دلالة على أن الليل والنهار وقت واحد للرمى، فقال: إن ترك رجل رمى العقبة فى يوم النحر ثم رماها بعد ذلك فى الليلة التى بعده فلا شئ عليه، وإن لم يرمها حتى أصبح من غده رماها وعليه دم لتأخيره إياها إلى خروج وقتها وهو طلوع الفجر من يومئذ، وخالفه فى ذلك أبو يوسف ومحمد فقالا: إذا ذكرها فى شئ من أيام الرمى رماها ولا شئ عليه غير ذلك من دم ولا غيره، وإن لم يذكرها حتى مضت أيام الرمى فذكرها لم يرمها وكان عليه فى تركها دم. ثم احتج الطحاوى لهما بحديث الباب واستظهره بالنظر. وقد ظهر من هذا كله أنه يجب الدم فى جمع التأخير عند أبي حنيفة ولا شك أن قوله بلزوم الجزاء أى الدم مخالف لحديث عاصم بن عدى. وقد أجاب بعض الحنفية عن ذلك بوجوه كلها مخدوشة واهية. والراجح عندنا أن أيام التشريق كاليوم الواحد بالنسبة إلى الرمى فى حق الرعاة، فمن رمى عن يوم منها فى يوم آخر منها أجزأه ولا شئ عليه، والدليل على ذلك حديث عاصم بن عدى، فلو كان يجب الجزاء بتأخير رمى يوم عن ذلك اليوم لبينه ﷺ، لأنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، وأما ما روى عن ابن عباس مرفوعا «من قدم شيئا من حجه أو أخره فليهرق لذلك دما» فهو محمول على عدم العذر، والله أعلم. قال الشنقيطى بعد ذكر حديث عاصم بن عدى: التحقيق أن أيام الرمى كلها كاليوم الواحد، وأن من رمى عن يوم فى الذى بعده لا شئ عليه لإذن النبي ﷺ للرعاء فى ذلك ولكن لا يجوز تأخير يوم إلى يوم آخر إلا لعذر فهو وقت له ولكنه كالوقت الضرورى والله تعالى أعلم (رواه مالك) فى باب الرخصة فى رمى الجمار بلفظ «أرخص لرعاء الابل فى البيتوتة يرمون يوم النحر ثم يرمون الغد أو من بعد الغد ليومين ثم يرمون يوم النفر» وكذا رواه أبو داود والدارمى (والترمذى والنسائى) وأخرجه أيضا أحمد (ج ٥: ص ٤٥٠) والشافعى وابن ماجه وابن حبان والحاكم والبيهقى (ج ٥: ص ٤٥٠) وفى رواية للترمذى وأبي داود والنسائى وابن الجارود والحاكم قال: رخص للرعاء أن يرموا يوما ويدعوا يوما (وقال

الترمذي: هذا حديث صحيح.

(١١) باب ما يجتنبه المحرم

﴿ الفصل الأول ﴾

٢٧٠٣ ـ (١) عن عبد الله بن عمر، أن رجلا سأل رسول الله ﷺ: ما يلبس المحرم من الثياب؟

الترمذي: هذا حديث صحيح) وسكت عنه أبوداود ونقل المنذري تصحيح الترمذي وقرره، وصححه الحاكم على شرط الشيخين وسكت عنه الذهبي.

(باب ما يجتنبه المحرم) أي من المحظورات يعني وما لا يجتنبه من المباحات، قاله القاري. والمقصود بيان ما يحرم على المحرم وما يباح له، والمراد بالمحرم من أحرم بحج أو عمرة أو قرن، وقد تقدم الكلام على معنى الإحرام وحقيقته في باب الإحرام والتلبية.

٢٧٠٣ ـ قوله (عن عبد الله بن عمر أن رجلا) قال الحافظ: لم أقف على اسمه في شئ من الطرق (سأل رسول الله ﷺ ما يلبس) كلمة استفهامية أو موصولة أو موصوفة في محل النصب على أنه مفعول ثان لسأل، و«يلبس» بفتح الموحدة من اللبس بضم اللام، يقال: لبس الثوب يلبس من باب علم يعلم. وأما اللبس بفتح اللام فهو من باب ضرب يضرب، يقال لبست عليه الأمر ألبس بالفتح في الماضي والكسر في المستقبل إذا خلطت عليه، ومنه التباس الأمر وهو اشتباهه (المحرم) قال الحافظ: أجمعوا على أن المراد به ههنا الرجل ولا يلتحق به المرأة في ذلك. قال ابن المنذر: أجمعوا على أن للمرأة لبس جميع ما ذكر، وإنما تشترك مع الرجل في منع الثوب الذي مسه الزعفران أو الورس وسيأتي الكلام على ذلك (من الثياب) أي من أنواع الثياب وهو بيان لما، أو للمسئول عنه وعند أحمد (ج ٢ : ص ٧٧) والنسائي من طريق عمر بن نافع عن أبيه «ما نلبس من الثياب إذا أحرمنا؟» وهكذا عند أحمد (ج ٢ : ص ٥٤) من طريق عبيد الله و(ص ٦٥) من طريق أيوب كلاهما عن نافع، وهو مشعر بأن السؤال كان قبل الإحرام. وللبيهقي من طريق عبد الله بن عون عن نافع عن ابن عمر قال قام رجل من هذا الباب يعني بعض أبواب مسجد المدينة فقال يا رسول الله ما يلبس المحرم؟ وله أيضا من طريق أيوب عن نافع عن ابن عمر قال «نادى رجل رسول الله ﷺ وهو يخطب وهو بذاك المكان، وأشار نافع إلى مقدم المسجد» فظهر أن السؤال كان بالمدينة. وفي حديث ابن عباس عند الشيخين أنه ﷺ خطب بذلك في عرفات فيحمل على التعدد. ويؤيده أن في حديث ابن عمر أجاب به السائل. وفي حديث ابن عباس ابتدأ به الخطبة. وقوله «ما يلبس المحرم من الثياب» هي الرواية المشهورة عن نافع عن ابن عمر. وقد رواه أبو عوانة من طريق ابن جريج عن نافع بلفظ «ما يترك المحرم» قال الحافظ: وهي شاذة، والاختلاف فيها على ابن جريج لا على

فقال: لا تلبسوا القمص

نافع، وأخرجه أحمد (ج ٢ : ص ٨) عن سفيان بن عيينة عن الزهري عن سالم عن ابن عمر فقال مرة : ما يترك؟ ومرة: ما يلبس؟ وأخرجه أبو داود عن ابن عيينة بلفظ «ما يترك» من غير شك. ورواه سالم عن ابن عمر بلفظ «أن رجلا قال ما يجتنب المحرم من الثياب» أخرجه أحمد (ج ٢ : ص ٣٤) وابن خزيمة وأبو عوانة فى صحيحيهما من طريق عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عنه وأخرجه البخاري فى أواخر الحج من طريق إبراهيم بن سعد عن الزهري بلفظ نافع فالاختلاف فيه على الزهري يشعر بأن بعضهم رواه بالمعنى فاستقامت رواية نافع لعدم الاختلاف فيها (لا تلبسوا) أى مريدوا الإحرام. وفى رواية للبخاري «لا يلبس» بالرفع على الخبر على الأشهر وهو فى معنى النهي، وروى بالجزم على أنه نهي، وهذا الجواب مطابق للسؤال على إحدى الروايتين وهى قول السائل ما يترك المحرم أو ما يجتنب المحرم؟ وأما على الرواية المشهورة أى قول السائل «ما يلبس» فإن المسئول عنه ما يلبسه المحرم فأجيب بذكر ما لا يلبسه، والحكمة فيه أن ما يجتنبه المحرم ويمتنع عليه لبسه محصور فذكره أولى ويبقى ما عداه على الإباحة بخلاف ما يباح له لبسه فإنه كثير غير محصور فذكره تطويل، وفيه تنبيه على أن السائل لم يحسن السؤال وأنه كان الأليق السؤال عما يتركه فعدل عن مطابقته إلى ما هو أولى، وبعض علماء المعاني يسمى هذا أسلوب الحكيم، وقريب منه قوله تعالى ﴿يسئلونك ما ذا ينفقون، قل ما أنفقتم من خير فللوالدين - سورة البقرة، الآية ٢١٥﴾ فالسؤال عن جنس المنفق فعدل عنه فى الجواب إلى ذكر المنفق عليه لأنه أهم. وكان اعتناء السائل بالسوال عنه أولى. قال النووي : قال العلماء: هذا الجواب من بديع الكلام وجزله فإنه ﷺ سئل عما يلبسه المحرم فقال لا يلبس كذا وكذا فحصل فى الجواب أنه لا يلبس المذكورات ويلبس ما عداها، فكان التصريح بما لا يلبس أولى لأنه منحصر، وأما الملبوس الجائز للمحرم فغير منحصر فضبط الجميع بقوله لا يلبس كذا وكذا يعنى ويلبس ما سواه - انتهى. وقال البيضاوي : سئل عما يلبس فأجاب بما لا يلبس ليدل بالالتزام من طريق المفهوم على ما يجوز، وإنما عدل عن الجواب لأنه أخصر وأحصر، وفيه إشارة إلى أن حق السؤال أن يكون عما لا يلبس لأنه الحكم العارض فى الإحرام المحتاج لبيانه، إذ الجواز ثابت بالأصل معلوم بالاستصحاب فكان الأليق السؤال عما لا يلبس. وقال ابن دقيق العيد : يستفاد منه أن المعتبر فى الجواب ما يحصل منه المقصود كيف ما كان، ولو بتغيير أو زيادة ولا يشترط المطابقة (القمص) بضمتين جمع قميص نوع من الثياب معروف وهو الدرع، وذكر ابن الهمام فى أبواب النفقة من فتح القدير أنهما سواء إلا أن القميص يكون مجيبا من قبل الكتف، والدرع من قبل الصدر - انتهى. ونبه به وبالسراويلات على جميع ما فى معناهما وهو ما كان محيطا أو مخيطا معمولا على قدر البدن أو قدر عضو منه، وذلك مثل الجبة والقميص والقباء والتبان والقفاز، وفى البحر عن مناسك ابن أمير الحاج الحلبي أن ضابطه لبس كل شئ معمول على قدر البدن أو

....

بعضه بحيث يحيط به بخياطة أو تلزيق بعضه ببعض أو غيرهما ، ويستمسك عليه بنفس لبس مثله إلا المكعب - انتهى . وفي شرح الإحياء للزبيدي «ثم إن قولهم : إن المحرم لا يلبس المخيط» ترجمة لها جزآن لبس ومخيط ، فأما اللبس فهو مرعى في وجوب الفدية على ما يعتاد في كل ملبوس إذ به يحصل الترفه والتنعم ، فلو ارتدى بقميص أو قباء أو التحف فيهما أو اتزر بسراويل فلا فدية عليه (فإنه لا يعد لابسا له في العرف) كما لو اتزر بإزار خيط عليه رقاع ، وأما المخيط فخصوص الخياطة غير معتبر بل لا فرق بين المخيط والمنسوج كالدرع والمعقود كجبة اللبد والملزق بعضه ببعض قياسا لغير المخيط على المخيط والمتخذ من القطن والجلد وغيرهما سواء - انتهى . **فإن قلت**: تقييد اللبس المنهى عنه باللبس المعتاد يخالف ما سيأتي في الفصل الثالث من حديث نافع أن ابن عمر وجد القر فقال: ألق علي ثوبا يا نافع ، فألقيت عليه برنسا ، فقال: تلقي علي هذا ؟ وقد نهى رسول الله ﷺ أن يلبسه المحرم . **قلت** : قال ابن عبد البر : هذا من ورعه وتوقيه كره أن يلقي عليه البرنس وسائر أهل العلم إنما يكرهون الدخول فيه ولكنه رضي الله عنه استعمل العموم في اللباس لأن التغطية والامتهان قد يسمى لباسا ، ألم تسمع إلى قول أنس : فقمت إلى حصير لنا قد اسود من طول ما لبس - انتهى . وهو يقتضي أن ابن عمر إنما فعل ذلك احتياطا لا لاعتقاده الوجوب . وقال العراقي في شرح الترمذي : ويحتمل أن البرنس كان مفرجا كالقباء بحيث لو قام عد لابسا له ، فإن بعض البرانس كذلك . وقد حكى الرافعي عن إمام الحرمين فيما لو ألقى على نفسه قباء أو فرجية وهو مضطجع أنه إن أخذ من بدنه ما إذا قام عد لابسه فعليه الفدية ، وإن كان بحيث لو قام أو قعد لم يستمسك عليه إلا بمزيد أمر فلا - انتهى ، وسيأتي مزيد الكلام في ذلك عند شرح حديث نافع المذكور . تنبيه : قال شيخ الإسلام ابن تيمية في مناسك الحج «والسنة أن يحرم في إزار ورداء سواء كانا مخيطين أو غير مخيطين باتفاق الأئمة» قال صديقنا العلامة عبد الرحمن الافريقي رحمه الله في كتابه «توضيح الحج والعمرة» (ص ٤٤): ومعنى «مخيطين» أن تكون في الرداء والإزار خياطة عرضا وطولا ، وقد غلط في هذا كثير من العوام ، يظنون أن المخيط الممنوع هو كل ثوب خيط سواء في صورة عضو الإنسان أم لا ، بل كونه مخيطا مطلقا ، وهذا ليس بصحيح ، بل المراد بالمخيط الذي نهى عن لبسه هو ما كان على صورة عضو الإنسان كالقميص والفنيلة والجبة والصدرية والسراويل وكل ما على صفة الإنسان محيط بأعضاءه لا يجوز للمحرم لبسه ولو بنسج، وأما الرداء الموصل لقصره أو لضيقه أو خيط لوجود الشق فيه فهذا جائز - انتهى . **قال النووي** : قال العلماء : الحكمة في تحريم اللباس المذكور في الحديث على المحرم ولباسه الإزار والرداء أن يبعد عن الترفه ويتصف بصفة الخاشع الذليل وليتذكر أنه محرم في كل وقت فيكون أقرب إلى كثرة أذكاره وأبلغ في مراقبته وصيانته لعبادته وامتناعه من ارتكاب المحظورات وليتذكر به الموت ولباس الأكفان ويتذكر البعث يوم القيامة حفاة عراة مهطعين إلى الداع ، والحكمة في تحريم الطيب

ولا العمائم ولا السراويلات ولا البرانس ولا الخفاف،

والنساء أن يبعد عن الترفه وزينة الدنيا وملاذها، ولأن الطيب داع إلى الجماع ولأنه ينافى الحاج فإنه أشعث أغبر، ومحصله أن يجمع همه لمقاصد الآخرة ـ انتهى بزيادة يسيرة. وقال الشيخ ولى الله الدهلوى: الفرق بين المخيط وما فى معناه وبين غير ذلك أن الأول ارتفاق وتجمل وزينة، والثانى ستر عورة، وترك الأول تواضع لله وترك الثانى سوء أدب. وقال أيضا: إن الإحرام فى الحج والعمرة بمنزلة التكبير فى الصلاة، فيه تصوير الإخلاص والتعظيم وضبط عزيمة الحج بفعل ظاهر، وفيه جعل النفس متذللة خاشعة لله بترك الملاذ والعادات المألوفة وأنواع التجمل، وفيه تحقيق معاناة التعب والتشعث والتغبر لله، وإنما شرع أن يجتنب المحرم هذه الأشياء تحقيقا للتذلل وترك الزينة والتشعث وتنويها لاستشعار خوف الله وتعظيمه ومؤاخذة نفسه أن لا تسترسل فى هواها ـ انتهى (ولا العمائم) جمع عمامة بكسر العين، سميت بذلك لأنها تعم جميع الرأس، ونبه به على كل ساتر للرأس مخيطا أو غير مخيط حتى العصابة فإنها حرام (ولا السراويلات) هو واحد جاء بلفظ الجمع، وقيل جمع سروالة، وهو ثوب خاص بالنصف الأسفل من البدن ولفظه أعجمى لا عربى على الصحيح، يقال: هو فارسى معرب «شلوار» فى الهندية. فى القاموس: السراويل فارسية معربة جمعها سراويلات أو هى جمع سروال وسروالة ـ انتهى. فالسراويلات تكون حينئذ جمع الجمع. وقال صاحب المحكم: السراويل فارسى معرب يذكر ويؤنث ولم يعرف الأصمعى فيها إلا التأنيث والجمع سراويلات، والسراوين (بالنون) السراويل. زعم يعقوب أن النون فيها بدل من اللام. وقال أبو حاتم السجستانى: وسمعت من الأعراب من يقول: الشراويل بالشين المعجمة (ولا البرانس) بفتح الموحدة وكسر النون، جمع البرنس بضمهما. قال الأزهرى وصاحب المحكم وغيرهما: البرنس كل ثوب رأسه منه ملتزق به دراعة كانت أو جبة أو ممطرا (الممطر بكسر الميم الأولى وفتح الطاء ما يلبس فى المطر يتوقى به) من البرس بكسر الباء وهو القطن والنون زائدة، قال النووى: نبه بالعمائم والبرانس على كل ساتر للرأس مخيطا كان أو غيره حتى العصابة فإنها حرام، فإن احتاج إليها لشجة أو صداع أو غيرهما شدها ولزمته الفدية ـ انتهى. وقال الخطابى: ذكر العمامة والبرنس معا ليدل على أنه لا يجوز تغطية الرأس لا بالمعتاد ولا بالنادر. قال: ومن النادر المكتل يحمله على رأسه. قال الحافظ: إن أراد أنه يجعله على رأسه كلابس القبع صح ما قال، وإلا فمجرد وضعه على رأسه على هيأة الحامل لحاجته لا يضر، ومما لا يضر أيضا الانغماس فى الماء فإنه لا يسمى لابسا وكذا استر الرأس باليد (ولا الخفاف) بكسر الخاء المعجمة جمع خف. قال النووى: نبه ﷺ بالخفاف على كل ساتر للرجل من مداس وجمجم وجورب وغيرها. وهذا وما قبله كله حكم الرجال، وأما المرأة فيباح لها ستر جميع بدنها بكل ساتر من مخيط وغيره إلا ستر وجهها فإنه حرام بكل ساتر، وفى ستر يديها بالقفازين خلاف

إلا أحد لا يجد نعلين ،

للعلماء وهما قولان للشافعي أصحهما تحريمه ـ انتهى . قال الغزالي في الإحياء : وللمرأة أن تلبس كل مخيط بعد أن لا تستر وجهها بما يماسه ، فإن إحرامها في وجهها ـ انتهى . قال الزبيدي في شرحه : أي إن الوجه في حق المرأة كالرأس في حق الرجل ويعبر عن ذلك بأن إحرام الرجل في رأسه وإحرام المرأة في وجهها ، والأصل في ذلك ما روى البخاري من حديث نافع عن ابن عمر مرفوعا : لا تنتقب المرأة ولا تلبس القفازين (سيأتي الكلام على هذا بعد تخريج الحديث حيث ذكره المصنف) ثم إن قوله : فإن إحرامها في وجهها هو لفظ حديث أخرجه البيهقي في المعرفة (وفي السنن ج ٥ : ص ٤٧) عن ابن عمر قال : إحرام المرأة في وجهها وإحرام الرجل في رأسه . وأخرج الدار قطني والطبراني والعقيلي وابن عدي (والبيهقي في السنن ج ٥ : ص ٤٧ مرفوعا) من حديثه بلفظ «ليس على المرأة إحرام إلا في وجهها» وإسناده ضعيف (لأن في سنده أيوب بن محمد أبا الجمل . قال البيهقي : هو ضعيف عند أهل العلم بالحديث ، ضعفه ابن معين وغيره) وقال العقيلي : لا يتابع على رفعه ، إنما يروى موقوفا . وقال الدار قطني في العلل : الصواب وقفه ، وليس للرجل لبس القفازين كما ليس له لبس الخفين ، وهل للمرأة فيه قولان : أحدهما لا يجوز ، قاله في الأم والإملاء ، وبه قال مالك وأحمد . والثاني وهو منقول المزني نعم ، وبه قال أبو حنيفة . وفي الوجيز أنه أصح القولين لكن أكثر النقلة على ترجيح الأول ـ انتهى . وسيأتي الكلام في هذه المسئلة عند شرح قوله : لا تلبس القفازين (إلا أحد) قال القاري : بالرفع على البدلية من واو الضمير ، وقال الزرقاني في شرح الموطأ : بالنصب عربي جيد ، وروى بالرفع وهو المختار في الاستثناء المتصل بعد النفي وشبهه . قال الزين بن المنير : يستفاد منه جواز استعمال أحد في الإثبات خلافا لمن خصه بضرورة الشعر كقوله :

وقد ظهرت فلا تخفى على أحد ... إلا على أحد لا يعرف القمرا

قال : والذي يظهر لي بالاستقراء أنه لا يستعمل في الإثبات إلا أن كان يعقبه نفي وكان الإثبات حينئذ في سياق النفي (لا يجد نعلين) في محل الرفع لأنه صفة لأحد ، وزاد معمر في روايته عن الزهري عن سالم في هذا الموضع زيادة حسنة تفيد ارتباط ذكر النعلين بماسبق ، وهي قوله : وليحرم أحدكم في إزار ورداء ونعلين ، فإن لم يجد نعلين فليلبس الخفين . واستدل بقوله «فإن لم يجد نعلين» على أن واجد النعلين لا يلبس الخفين المقطوعين وهو قول الجمهور . وأجازه الحنفية وبعض الشافعية . وقال ابن العربي : إن صارا كالنعلين جاز ، وإلا متى ستر من ظاهر الرجل شيئا لم يجز إلا للفاقد . قال الزرقاني : فإن لبسهما مع وجود نعلين افتدى عند مالك والليث ، وعن الشافعي قولان ـ انتهى . وصرح في الشرح الكبير والدسوقي بالفدية إن لبسهما مع وجود النعلين سواء قطعهما أولا ، وقال في شرح الإحياء : هل يجوز لبس الخف المقطوع والمكعب مع وجود النعلين ، فيه وجهان أحدهما نعم ، لشبهه بالنعل وأصحهما لا ، لأن الإذن في الخبر

فيلبس الخفين وليقطعهما أسفل من الكعبين ،

مقيد بشرط أن لا يجدهما ـ انتهى . وقال القاري في شرح المناسك : ويجوز لبس المقطوع مع وجود النعلين لكن لا ينافي الكراهة المرتبة على مخالفة السنة ـ انتهى . قال الحافظ : والمراد بعدم الوجدان أن لا يقدر على تحصيله إما لفقده أو ترك بذل المالك له أو عجزه عن الثمن إن وجد من يبيعه أو الأجرة ، ولو بيع بغبن لم يلزمه شراؤه أو وهب له لم يجب قبوله إلا أن أعير له (فيلبس الخفين) كذا في نسخ المشكاة بصيغة المضارع وهكذا وقع في بعض نسخ الموطأ . وفي الصحيحين «فليلبس» بزيادة اللام على صيغة الأمر . قال الحافظ : ظاهر الأمر للوجوب لكنه لما شرع للتسهيل لم يناسب التثقيل فهو للرخصة (وليقطعهما) بكسر اللام وسكونها (أسفل من الكعبين) وفي رواية حتى يكونا تحت الكعبين . والمراد قطعهما بحيث يصير الكعبان وما فوقهما من الساق مكشوفا لا قطع موضع الكعبين فقط . قال العيني والحافظ : والمراد كشف الكعبين في الإحرام وهما العظمان الناتئان عند مفصل الساق والقدم ، ويؤيده ما روى ابن أبي شيبة عن جرير عن هشام بن عروة عن أبيه قال : إذا اضطر المحرم إلى الخفين خرق ظهورهما وترك فيهما قدر ما يستمسك رجلاه ـ انتهى . أعلم أن المراد بالكعبين ههنا هو المراد بهما في الوضوء عند الجمهور وهما العظمان الناتئان في جانبي القدم ، والمراد بهما عند محمد بن الحسن ومن تبعه من الحنفية هو العظم الشاخص في ظهر القدم عند معقد الشراك . قال ابن عابدين تحت قول المصنف «فيقطعهما أسفل من الكعبين عند معقد الشراك» وهو المفصل الذي في وسط القدم ، كذا رواه هشام عن محمد بخلافه في الوضوء ، فإنه العظم الناتئ أي المرتفع ولم يعين في الحديث أحدهما لكن لما كان الكعب يطلق عليهما حمل على الأول احتياطا لأن الأحوط فيما كان أكثر كشفا ـ انتهى . قال الحافظ : لا يلزم من نقل ذلك عن محمد بن الحسن على تقدير صحته عنه أن يكون قول أبي حنيفة ونقل عن الأصمعي وهو قول الإمامية أن الكعب عظم مستدير تحت عظم الساق حيث مفصل الساق والقدم ، وجمهور أهل اللغة على أن في كل قدم كعبين ـ انتهى . وقال الجوهري : الكعب العظم الناشز عند ملتقى الساق والقدم وأنكر الأصمعي قول الناس إنه في ظهر القدم ـ انتهى . وقال في القاموس الكعب كل مفصل للعظام والعظم الناشز فوق القدم والناشزان من جانبيها أي القدم . قال في تاج العروس (ج ١ : ص ٤٥٦) : وأنكر الأصمعي قول الناس : إنه في ظهر القدم ، وسأل ابن جابر أحمد بن يحيى عن الكعب فأومأ ثعلب إلى رجله إلى المفصل منها بسبابته عليه . ثم قال : هذا قول المفضل وابن الأعرابي . قال : وأومأ إلى الناتئين . قال : وهذا قول أبي عمرو بن العلاء والأصمعي ، وكل قد أصاب . كذا في لسان العرب (ج ١ : ص ٢١٣) قلت : وهذا يدل على أن لفظ الكعب في اللغة يستعمل بالمعنيين بمعنى العظم الناتئ عند مفصل الساق والقدم ، وبمعنى العظم في ظهر القدم عند معقد الشراك ، فأخذه محمد بهذا المعنى في المحرم لكونه أحوط عنده.

....

قلت : والظاهر عندنا هو قول الجمهور . ثم ظاهر الحديث أنه لا فدية على من لبسهما بعد القطع إذا لم يجد النعلين وهو مذهب الجمهور . وقال الحنفية تجب ، وتعقب بأنها لو وجبت لبينها النبي ﷺ لأنه وقت الحاجة ، وأيضا لو وجبت فدية لم يكن للقطع فائدة لأنها تجب إذا لبسهما بلا قطع ، قاله الزرقاني . وهذا الذى حكاه عن الحنفية قد اختاره الطحاوى فى معانى الآثار ورجحه من حيث الدليل وعزاه إلى أبي حنيفة وصاحبيه، ولكن قال القارى فى المرقاة بعد نقل كلام الطحاوى : وفى منسك ابن جماعة : وإن شاء قطع الخفين من الكعبين ولبسهما ولا فدية عند الأربعة - انتهى . وأغرب الطبرى والنووى والقرطبي و (الحافظ) ابن حجر فحكوا عن أبي حنيفة أنه يجب عليه الفدية إذا لبس الخفين بعد القطع عند عدم النعلين وهو خلاف المذهب ، بل قال فى مطلب الفائق : وهذه الرواية ليس لها وجود فى المذهب بل هى منتقدة - انتهى . وقال فى شرح المناسك : إذا لبسهما قبل القطع يوما فدم ، وفى أقل من يوم صدقة ، وإن لبسهما بعد القطع أسفل من موضع الشراك فلا شئ عليه عندنا . وأغرب الطبرى والنووى والقرطبي فحكوا عن أبي حنيفة أنه يجب عليه الفدية إذا لبس الخفين بعد القطع عند عدم النعلين - انتهى . وبهذا ظهر أن مذهب الحنفية هو كالجمهور ، **واستدل** بالحديث على أن لبس الخفين مشروط بالقطع ، وبه قال مالك والشافعى وأبوحنيفة مع الاختلاف فيما بينهم فى موضع القطع ، وعن أحمد فى المشهور عنه لا يلزمه قطعهما بل يجوز لبسهما من غير قطع قال ابن قدامة : ويروى ذلك عن على ، وبه قال عطاء وعكرمة وسعيد بن سالم القداح ، واحتج أحمد بإطلاق حديث ابن عباس عند البخارى بلفظ «ومن لم يجد نعلين فليلبس خفين» ومثله حديث جابر عند مسلم ، **وتعقب** بأنه موافق على قاعدة حمل المطلق على المقيد فينبغى أن يقول بها ههنا ، وبأن ابن عباس حفظ لبس الخفين ولم ينقل صفة اللبس بخلاف ابن عمر فهو أولى . قال الحافظ : وأجاب الحنابلة عن حديث القطع بأشياء : **منها** دعوى النسخ فى حديث ابن عمر فقد روى الدارقطنى من طريق عمرو بن دينار أنه روى عن ابن عمر حديثه ، وعن جابر بن زيد عن ابن عباس حديثه وقال انظروا أى الحديثين قبل . ثم حكى الدارقطنى عن أبي بكر النيسابورى أنه قال : حديث ابن عمر قبل ، لأنه كان بالمدينة قبل الإحرام ، وحديث ابن عباس بعرفات فيكون ناسخا لحديث ابن عمر ، لأنه لو كان القطع واجبا لبينه للناس إذ لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة ، **وأجاب** الشافعى عن هذا فى الأم فقال: كلاهما صادق حافظ وزيادة ابن عمر لا تخالف ابن عباس لاحتمال أن تكون عزبت عنه أو شك أو قالها فلم يقلها عنه بعض رواته - انتهى . **وسلك** بعضهم الترجيح بين الحديثين . قال ابن الجوزى : حديث ابن عمر اختلف فى وقفه ورفعه ، وحديث ابن عباس لم يختلف فى رفعه - انتهى . وهو تعليل مردود بل لم يختلف على ابن عمر فى رفع الأمر بالقطع إلا فى رواية شاذة على أنه اختلف فى حديث ابن عباس أيضا فرواه ابن أبي شيبة بإسناد صحيح عن سعيد بن جبير عن ابن عباس موقوفا ولا يرتاب أحد

ولا تلبسوا من الثياب شيئا مسه زعفران

من المحدثين أن حديث ابن عمر أصح من حديث ابن عباس لأن حديث ابن عمر جاء بإسناد وصف بكونه أصح الأسانيد واتفق عليه عن ابن عمر غير واحد من الحفاظ منهم نافع وسالم ، بخلاف حديث ابن عباس فلم يات مرفوعا إلا من رواية جابر بن زيد عنه حتى قال الأصيلي : إنه شيخ بصرى لا يعرف ، كذا قال ، وهو معروف موصوف بالفقه عند الأئمة . واستدل بعضهم بالقياس على السراويل كما سيأتى البحث فيه فى حديث ابن عباس إن شاء الله تعالى، وأجيب بأن القياس مع وجود النص فاسد الاعتبار ، واحتج بعضهم بقول عطاء : إن القطع فساد والله لا يحب الفساد ، وأجيب بأن الإفساد إنما يكون فيما نهى الشرع عنه لا فيما أذن فيه ، وقال ابن الجوزى: يحمل الأمر بالقطع على الإباحة لا على الاشتراط عملا بالحديثين ، ولا يخفى تكلفه ـ انتهى كلام الحافظ ، وهكذا ذكر العينى ، ثم قال : والأحسن فى الجواب أن يقال إن حديث ابن عباس قد ورد فى بعض طرقه الصحيحة موافقته لحديث ابن عمر فى قطع الخفين ، رواه النسائى فى سننه من طريق إسماعيل بن مسعود عن يزيد بن زريع عن أيوب عن عمرو عن جابر بن زيد عن ابن عباس قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول إذا لم يجد إزارا فليلبس السراويل ، وإذا لم يجد النعلين فليلبس الخفين وليقطعهما أسفل من الكعبين . قال العينى : وهذا إسناد صحيح وإسماعيل بن مسعود الجحدرى وثقه أبو حاتم وغيره ، وباقيهم رجال الصحيح . والزيادة من الثقة مقبولة على المذهب الصحيح ـ انتهى . قلت : وكذا ورد الأمر بالقطع فى حديث جابر أيضا عند الطبرانى فى الأوسط بإسناد حسنه الهيثمى فى مجمع الزوائد (ج ٣ : ص ٢١٩) فاتفقت الأحاديث كلها. قال ابن قدامة (ج ٣: ص ٣٠٢) والأولى قطعهما عملا بالحديث الصحيح وخروجا من الخلاف وأخذا بالاحتياط ـ انتهى . وقال الخطابى (ج ٢ : ص ٣٤٥) : أنا أتعجب من أحمد فى هذا فإنه لا يكاد يخالف سنة تبلغه ، وقلت سنة لم تبلغه ، ويشبه أن يكون إنما ذهب إلى حديث ابن عباس ، وليست هذه الزيادة فيه ، إنما رواها ابن عمر إلا أن الزيادات مقبولة ـ انتهى (ولا تلبسوا) بفتح أوله وثالثه ، وهذا الحكم شامل للنساء ، والدليل الصريح على تعميم هذا الحكم ما سيأتى من حديث ابن عمر فى نهى النساء فى الإحرام عن لبس ما مسه الزعفران والورس فى الفصل الثانى من هذا الباب . قال القارى : نكتة الإعادة اشتراك الرجال والنساء فى هذا الحكم إما على وجه التغليب أو التبعية ـ انتهى . وقال الحافظ : قيل عدل عن طريقة ما تقدم ذكره إشارة إلى اشتراك الرجال والنساء فى ذلك ، وفيه نظر . بل الظاهر أن نكتة العدول أن الذى يخالطه الزعفران والورس لا يجوز لبسه سواء كان مما يلبسه المحرم أو لا يلبسه . قال الزرقانى : والظاهر أنه لا تنافى بين النكتتين (من الثياب شيئا مسه) أى صبغه (زعفران) بالتنكير والتنوين لأنه ليس فيه إلا ألف ونون فقط وهو لا يمنع الصرف ، وفى بعض الروايات الزعفران بالتعريف وهو بفتح الزاى المعجمة وسكون العين

ولا ورس.

المهملة وفتح فاء وراء مهملة بعدها ألف ونون اسم عربي، كذا في المحيط. وقال العيني: الزعفران اسم أعجمي صرفته العرب فقالوا: ثوب مزعفر وقد زعفر ثوبه يزعفره زعفرة ويجمع على زعافر (ولا ورس) وفي بعض الروايات ولا الورس — وهو بفتح الواو وإسكان الراء آخره سين مهملة — كذا في المحيط، قال المجد: نبات كالسمسم ليس إلا باليمن يزرع فيبقى عشرين سنة، نافع للكلف طلاء والبهق شربا، وقال العيني: نباته مثل حب السمسم، فإذا جف عند إدراكه تفتق فينفض منه مثل الورق. وقال الجوهري: الورس نبت أصفر يكون باليمن. وقال ابن بيطار: يؤتى بالورس من الصين واليمن والهند، وهو يشبه زهر العصفر. وقال الحافظ: الورس نبت أصفر طيب الريح يصبغ به، وذكر ابن العربي أنه ليس بطيب فقال: والورس وإن لم يكن طيبا فله رائحة طيبة، فأراد النبي ﷺ أن يبين تجنب الطيب المحض وما يشبه الطيب في ملائمة الشم فيؤخذ منه تحريم أنواع الطيب على المحرم وهو مجمع عليه فيما يقصد به التطيب - انتهى. واستدل بقوله «مسه» على تحريم ما صبغ كله أو بعضه ولو خفيت رائحته بعد ذلك للغسل أو لمرور الزمان، وقال الشافعية: إذا صار الثوب بحيث لو أصابه الماء لم تفح له رائحة لم يمنع وإن بقي اللون، والحجة فيه حديث ابن عباس عند البخاري بلفظ «ولم ينه عن شئ من الثياب إلا المزعفرة التي تردع الجلد» وأما المغسول فقال الجمهور: إذا ذهبت الرائحة جاز خلافا لمالك، واستدل لهم بما روى أبو معاوية عن عبيد الله بن عمر عن نافع في هذا الحديث إلا أن يكون غسيلا، أخرجه يحيى بن عبد الحميد الحماني في مسنده عنه، وروى الطحاوي عن أحمد بن أبي عمران أن يحيى بن معين أنكره على الحماني فقال له عبد الرحمن بن صالح الأزدي قد كتبته عن أبي معاوية، وقام في الحال فأخرج له أصله فكتبه عنه يحيى بن معين - انتهى. قال الحافظ: وهي زيادة شاذة لأن أبا معاوية وإن كان متقنا لكن في حديثه عن غير الأعمش مقال، قال أحمد: أبو معاوية مضطرب الحديث في عبيد الله ولم يجئ بهذه الزيادة غيره. قال الحافظ: والحماني ضعيف وعبد الرحمن الذي تابعه فيه مقال - انتهى. وقال العيني: في الحديث حرمة لبس الثوب الذي مسه ورس أو زعفران، وأطلق حرمته جماعة منهم مجاهد وهشام بن عروة وعروة بن الزبير ومالك في رواية ابن القاسم عنه، فإنهم قالوا: كل ثوب مسه ورس أو زعفران لا يجوز لبسه للمحرم سواء كان مغسولا أو لم يكن لإطلاق الحديث، وإليه ذهب ابن حزم الظاهري وخالفهم جماعة، وهم سعيد بن جبير وعطاء بن أبي رباح والحسن البصري وطاوس وقتادة وإبراهيم النخعي وسفيان الثوري وأبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وإسحاق وأبو يوسف ومحمد وأبو ثور فإنهم أجازوا للمحرم لبس الثوب المصبوغ بالورس أو الزعفران إذا كان غسيلا لا ينفض - انتهى. وفي الموطأ: سئل مالك عن ثوب مسه طيب ثم ذهب ريح الطيب منه هل يحرم فيه؟ قال نعم ما لم يكن فيه صباغ زعفران أو ورس، قال الباجي: إذا

....

زال من الثوب ريح الطيب ولم تكن فى لونه زينة كلون الزعفران والورس أو كان مما فى لونه زينة فزال اللون بالغسل فلا مانع يمنع من الإحرام فيه ، وقال أيضا فى موضع آخر : إن كان الثوب مصبوغا فيجتنب المصبوغ بالزعفران أو الورس يجتنبه الرجال والنساء لما فيه من الطيب والصبغ الذى يستعمله غالبا للتجمل ، وهذان المعنيان ينافيان الإحرام ، فمن لبسه من الرجال والنساء فعليه الفدية ، وفى المدونة كان مالك يكره الثياب المصبوغة بالورس والزعفران وإن كان قد غسل إلا أن يكون ذهب لونه فلم يبق فيه من لونه شئ - انتهى. وحاصل كلام الباجى والمدونة أن المحظور عند المالكية شيئان الطيب ولون الزينة والتجمل كلون الزعفران ، فإذا كان الثوب مصبوغا بشئ فيه ريح فقط وزال يجوز الإحرام فيه وإذا كان مصبوغا بنحو الزعفران لا يجوز الإحرام فيه بمجرد زوال الريح حتى يزول اللون أيضا . وقال العينى فى موضع آخر : وقال أصحابنا (الحنفية) : ما غسل من ذلك حتى صار لا ينفض (لأن المنع للطيب لا للون) فلا باس بلبسه فى الإحرام وهو المنقول عن سعيد بن جبير وعطاء بن أبى رباح والحسن وطاوس وقتادة والنخعى والثورى وأحمد وإسحاق وأبى ثور ، ومعنى «لا ينفض» لا يتناثر صبغه ، وقيل لا يفوح ريحه وهما منقولان عن محمد بن الحسن والتعويل على زوال الرائحة حتى لو كان لا يتناثر صبغه ولكنه يفوح ريحه يمنع من ذلك ، لأن ذلك دليل بقاء الطيب ، ثم ذكر العينى حديث أبى معاوية عن عبيد الله بن عمر المذكور ثم قال : فإن قلت : ما حال هذه الزيادة أعنى قوله «إلا أن يكون غسيلا» قلت : صحيح لأن رجاله ثقات وروى هذه الزيادة أبو معاوية الضرير وهو ثقة ثبت ، فإن قلت: قال ابن حزم : لا نعلمه صحيحا ، وقال أحمد بن حنبل : أبو معاوية مضطرب الحديث فى أحاديث عبيد الله ، ولم يجئ أحد بهذه غيره ، قلت كفى حجة لصحة هذه الزيادة شهادة عبد الرحمن وكتابة يحى بن معين ورواية أبى معاوية ، وأما قول ابن حزم «لا نعلمه صحيحا» فهو نفى لعلمه بصحته ، وهذا لا يستلزم نفى صحة الحديث فى علم غيره فافهم . وقد روى أحمد فى مسنده من حديث ابن عباس حديثا يدل على جواز لبس المزعفر للمحرم إذا لم يكن فيه نفض ولا ردع - انتهى. **قلت** : أبو معاوية الضرير المذكور فى سند حديث ابن عمر عند الطحاوى هو مضطرب الحديث فى غير حديث الأعمش سيما فى عبيد الله ابن عمر العمرى كما قاله الإمام أحمد ومع ذلك كان يدلس كما صرح به يعقوب بن شيبة وابن سعد ، وروى هذا الحديث عن عبيد الله معنعنا ففى صحته نظر ، وأما حديث ابن عباس الذى أشار إليه العينى فأخرجه أحمد فى مسنده (ج ١ : ص ٣٥٣) عن يزيد بن هارون عن الحجاج عن الحسين بن عبد الله بن عبيد الله عن عكرمة عن ابن عباس عن النبى ﷺ ، قال : لا بأس أن يحرم الرجل فى ثوب مصبوغ بزعفران قد غسل ، ليس فيه نفض ولا ردع. ثم رواه فى (ج ١: ص٣٦٢) عن ابن نمير عن حجاج بن أرطاة عن حسين بن عبد الله عن عكرمة عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص فى الثوب المصبوغ ما لم يكن به نفض ولا ردع. والسندان ضعيفان لتدليس الحجاج وضعف الحسين بن عبيد الله ، وذكره

....

الزيلعي فى نصب الراية (ج ٣: ص٢٩) من رواية إسحاق بن راهويه وابن أبي شيبة والبزار وأبي يعلى الموصلي فى مسانيدهم من طريق يزيد بن هارون عن الحجاج عن الحسين بن عبدالله وسكت عنه الزيلعي وذكره الهيثمي فى مجمع الزوائد (ج ٣: ص ٢١٩) وقال: رواه أبو يعلى والبزار وفيه حسين بن عبد الله بن عبيد الله وهو ضعيف - انتهى. هذا **وقد يستفاد** من ظاهر الحديث جواز لبس المزعفر لغير المحرم لأنه قال ذلك فى جواب السؤال عما يلبس المحرم فدل على جوازه لغيره، ويؤيده حديث ابن عمر مرفوعا «كان يصبغ بالصفرة ثيابه كلها حتى عمامته» أخرجه أبو داود والنسائي، وفى لفظ للنسائي أن ابن عمر كان يصبغ ثيابه بالزعفران، وأصله فى الصحيح، ولفظه: وأما الصفـرة فإني رأيت رسول الله ﷺ يصبغ بها، ويؤيده أيضا حديث قيس بن سعد قال: أتانا النبي ﷺ فوضعنا له ماء يتبرد فاغتسل ثم أتيته بملحفة صفراء فرأيت أثر الورس عليه، أخرجه أبو داود وابن ماجه وغيرهما، **ويعارض** ذلك فى المزعفر للرجل ما رواه الشيخان عن أنس أن النبي ﷺ نهى أن يتزعفـر الرجل. قال الشافعي: وأنهى الرجل الحلال بكل حال أن يتزعفـر وأمره إذا تزعفر أن يغسله، **وحمل** الخطابي والبيهقي النهي على ما صبغ من الثياب بعد نسجه، فأما ما صبغ غزله ثم نسج فلا يدخل فى النهي، **وجوز** الزين العـراقي فى شرح الترمذي أمرين آخرين أحدهما أن النهي عن لبس ما مسه الورس والزعفران ليس داخلا فى جواب السؤال عما يجتنبه المحرم بل هو كلام منفصل مستقل يعني أن جواب سؤاله انتهى عند قوله أسفل من الكعبين، ثم استأنف قوله «ولا تلبسوا شيئا مسه الزعفران» ولا تعلق له بالمسؤل عنه، ثم استبعد العراقي هذا الاحتمال وهو حقيق بالاستبعاد، ومما رده به ما فى الصحيحين عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر أن النبي ﷺ نهى أن يلبس المحرم ثوبا مصبوغا بورس أو زعفران. قال فقيد ذلك بالمحرم، ثانيهما حمل النهي على لطخ البدن بالزعفران دون لبس الثوب المصبوغ به، وأيده بما فى سنن النسائي بإسناد صحيح عن أنس قال نهى رسول الله ﷺ أن يزعفـر الرجل جلده، وبما تقدم من حديث ابن عمر وقيس بن سعد ذكره الولي العراقي فى شرح التقريب، **وذهب** ابن الهمام إلى ترجيح حديث أنس لكونه مرويا فى الصحيحين، ولكون المحرم مقدما على المبيح. قال الحافظ: **واستنبط** من منع لبس الثوب المزعفر منع أكل الطعام الذى فيه الزعفران، وهذا قول الشافعية وعن المالكية خلاف. وقال الحنفية: لا يحرم لأن المراد اللبس والتطيب، والآكل لا يعد متطيبا، وقال الولي العراقي مورد النص فى اللبس، فلو أكل ما فيه زعفران أو غيره من أنواع الطيب قال أصحابنا (الشافعية): إن استهلك الطيب فلم يبق له طعم ولا لون ولا ريح لم يحرم بلا خلاف، وإن ظهرت هذه الأوصاف حرم بلا خلاف، وإن بقيت الرائحة وحدها حرم أيضا، لأنه يعد طيبا، وإن بقي الطعم وحده فالأظهر التحريم، وإن بقي اللون وحده فالأظهر عدم التحريم، وقال المالكيـة: لا شئ عليه فى أكل الخبيص بالزعفران، وقيل إن صبغ الفم فعليه الفدية. وما خلط بالطيب من غير طبخ ففى إيجاب

متفق عليه. وزاد البخاري في رواية:

الفدية به روايتان. وقال الحنفية: إن أكل الطيب في طعام قد طبخ وتغير فلا شئ عليه، وإن لم يطبخ وريحه موجود كره له ذلك، وقد يقال: إن تحريم الأكل حيث حرم مأخوذ من طريق الأولى، لأن الأكل أبلغ في مخالطة الجسد من اللبس، تنبيه: قال الحافظ: زاد الثوري في روايته عن أيوب عن نافع في هذا الحديث «ولا القباء» أخرجه عبد الرزاق عنه، ورواه الطبراني من وجه آخر عن الثوري، وأخرجه البيهقي والدارقطني عن عبيد الله بن عمر عن نافع أيضا. والقباء معروف ويطلق على كل ثوب مفرج، ومنع لبسه على المحرم متفق عليه إلا أن أبا حنيفة قال: يشترط أن يدخل يديه في كميه لا إذا ألقاه على كتفه، ووافقه أبوثور والخرقي من الحنابلة - انتهى. وقال الولي العراقي: ظاهر زيادة لفظ القباء أنه لا فرق بين أن يدخل يديه في كميه أم لا وبه قال مالك والشافعي وأحمد وحكاه ابن المنذر عن الأوزاعي وحكاه ابن عبد البر عن سفيان الثوري والليث بن سعد وزفر، وخص أبوحنيفة ذلك بما إذا أدخل يديه في كميه، فإن اقتصر على لبسه على كتفيه لم يحرم وبه قال إبراهيم النخعي وحكاه ابن عبد البر عن أبي ثور - انتهى. وقال الباجي: ليس له أن يدخل منكبيه، فإن فعل ذلك افتدى، وبه قال الشافعي، وقال أبوحنيفة: لا شئ عليه حتى يدخل يديه في كميه - انتهى. وقال الدردير في محرمات الإحرام: وقباء وإن لم يدخل كما في يد بل وضعه على منكبيه مخرجا يديه من تحته، ومحل المنع إن أدخل المنكبين في محلهما، فإن نكسه بأن جعل أسفله على منكبيه فلا فدية - انتهى (متفق عليه) أخرجه البخاري في العلم وفي الصلاة وفي المناسك وفي اللباس، ومسلم في الحج، وأخرجه أيضا أحمد مرارا، ومالك وأبوداود والترمذي والنسائي وابن ماجه والدارمي والدارقطني والبيهقي وابن الجارود والطحاوي (وزاد البخاري في رواية) وكذا زاده أحمد وأبوداود والترمذي والنسائي كلهم من رواية الليث بن سعد عن نافع عن ابن عمر. وذكر البخاري وأبوداود وغيرهما الاختلاف في رفع هذه الزيادة ووقفها. قال البخاري بعد روايته: تابعه (أي الليث) موسى بن عقبة وإسماعيل بن إبراهيم بن عقبة وجويرية وابن إسحاق في النقاب والقفازين (أي في ذكرهما في الحديث المرفوع) وقال عبيد الله (يعني ابن عمر العمري) ولا ورس، وكان يقول: ولا تتنقب المحرمة ولا تلبس القفازين، وقال مالك عن نافع عن ابن عمر «لا تتنقب المحرمة» وتابعه ليث بن أبي سليم - انتهى. قال الحافظ: قوله «وقال عبيد الله ولا ورس» إلخ. يعني أن عبيد الله المذكور خالف المذكورين قبل في رواية هذا الحديث عن نافع فوافقهم على رفعه إلى قوله «زعفران ولا ورس» وفصل بقية الحديث فجعله من قول ابن عمر، وهذا التعليق عن عبيد الله وصله إسحاق بن راهويه في مسنده عن محمد بن بشر وحماد بن مسعدة وابن خزيمة من طريق بشر بن المفضل ثلاثتهم عن عبيد الله بن عمر عن نافع فساق الحديث إلى قوله «ولا ورس» قال وكان عبد الله يعني ابن عمر يقول: ولا تتنقب المحرمة ولا تلبس القفازين. ورواه

ولا تنتقب المرأة المحرمة ، ولا تلبس القفازين.

يحي القطان عند النسائي وحفص بن غياث عند الدارقطني كلاهما عن عبيد الله ، فاقتصر على المتفق على رفعه ، وقوله «وقال مالك» إلخ. هو في الموطأ كما قال مالك ، والغرض أن مالكا اقتصر على الموقوف فقط . وفي ذلك تقوية لرواية عبيد الله ، وظهر الإدراج في رواية غيره . وقد استشكل ابن دقيق العيد الحكم بالإدراج في هذا الحديث لورود النهي عن النقاب والقفاز مفردا مرفوعا (عند أبي داود من رواية إبراهيم بن سعد المدني عن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ) وللابتداء بالنهي عنهما في رواية ابن إسحاق (عن نافع عن ابن عمر عند أحمد وأبي داود والحاكم) وقال في الاقتراح : دعوى الإدراج في أول المتن ضعيفة وأجيب بأن الثقات إذا اختلفوا وكان مع أحدهم زيادة قدمت ولا سيا إن كان أحفظ والأمر ههنا كذلك ، فإن عبيد الله بن عمر في نافع أحفظ من جميع من خالفه ، وقد فصل المرفوع من الموقوف ، وأما الذي اقتصر على الموقوف فرفعه (وهو إبراهيم بن سعد) فقد شذ بذلك وهو ضعيف ، وأما الذي ابتدأ في المرفوع بالموقوف (وهو ابن اسحاق) فإنه من التصرف في الرواية بالمعنى ، وكأنه رأى أشياء متعاطفة فقدم وأخر لجواز ذلك عنده ، ومع الذي فصل زيادة علم فهو أولى ، أشار إلى ذلك شيخنا في شرح الترمذي ـ انتهى . قلت : وبسط الكلام على ذلك الولي العراقي في شرح التقريب (ج ٥ : ص ٤٢ ، ٤٣) نقلا عن شرح الترمذي لوالده الزين العراقي (لا تنتقب) بفوقيتين مفتوحتين بينهما نون ساكنة ثم قاف مكسورة من باب الافتعال وهو مجزوم على النهي فتكسر لالتقاء الساكنين ، ويجوز رفعه على الخبرية ، والانتقاب هو أن تخمر المرأة وجهها أي تغطيه بالخمار وتجعل لعينيها خرقين تنظر منهما (المرأة المحرمة) قال الزرقاني : أي لا تلبس النقاب وهو الخمار الذي تشده المرأة على الأنف أو تحت المحاجر ، وإن قرب من العين حتى لا يبدو أجفانها فهو الوصواص ـ بفتح الواو وسكون الصاد الأولى ـ فإن نزل إلى طرف الأنف فهو اللفاف ـ بكسر اللام وبالفاء ـ فإن نزل إلى الفم ولم يكن على الأرنبة منه شئ فهو اللثام بالمثلثة ـ انتهى (ولا تلبس) بفتح الباء والجزم على النهي ويجوز رفعه (القفازين) بضم القاف وشد الفاء وبعد الألف زاي تثنية قفاز بوزن رمان شئ تلبسه نساء العرب في أيديهن يغطي الأصابع والكف والساعد من البرد ويكون فيه قطن محشو ، ذكره الطيبي . وقيل يكون له أزرار يزر على الساعد ، كذا في المرقاة . وقال الحافظ : القفاز ما تلبسه المرأة في يدها فيغطي أصابعها وكفيها عند معاناة الشئ كغزل ونحوه وهو لليد كالخف للرجل ـ انتهى ، قال الولي العراقي : النهي عن الانتقاب دل على تحريم ستر الوجه بما يلاقيه ويمسه دون ما إذا كان متجافيا عنه ، وهذا قول الأئمة الأربعة وبه قال الجمهور . قال ابن المنذر : أجمعوا على أن المرأة تلبس المخيط كله ، والخفاف وأن لها أن تغطي رأسها إلا وجهها فتسدل عليه الثوب سدلا خفيفا تستتر به عن نظر الرجال ولا تخمر إلا ما روى عن فاطمة بنت المنذر ، قالت كنا نخمر وجوهنا ونحن محرمات ونحن مع أسماء بنت أبي بكر الصديق فلا تنكره علينا . قال ابن المنذر . ويحتمل

....

أن يكون ذلك التخمير سدلا كما جاء عن عائشة . قالت كان الركبان يمرون بنا ونحن محرمات مع رسول الله ﷺ ، فإذا حاذوا بنا سدلت إحدانا جلبابها من رأسها على وجهها ، فإذا جاوزونا كشفناه ، أخرجه أبوداود وابن ماجه . وقال ابن المنذر أيضا : لا نعلم أحدا من أصحاب رسول الله ﷺ رخص فيه يعني النقاب ، ثم قال : وكانت أسماء بنت أبي بكر تغطي وجهها وهي محرمة ، وروينا عن عائشة أنها قالت : المحرمة تغطي وجهها إن شاءت . وقال ابن عبد البر : وعلى كراهة النقاب للمرأة جمهور علماء المسلمين من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من فقهاء الأمصار أجمعين إلا شئ روى عن أسماء بنت أبي بكر أنها كانت تغطي وجهها وهي محرمة ، وعن عائشة أنها قالت : تغطي المرأة وجهها إن شاءت وروى عنها أنها لا تفعل وعليه الناس - انتهى . وهذا كله يدل على اتفاق العلماء على وجوب كشف وجهها وعلى أن لها أن تسدل الثوب وترخيه من فوق رأسها على وجهها للتستر عن أعين الناس كما يدل عليه حديث عائشة المذكور . وعليه يحمل ما روى عن فاطمة بنت المنذر وأسماء بنت أبي بكر . وقال ابن القيم : أما نهيه ﷺ في حديث ابن عمر المرأة أن تنتقب وأن تلبس القفازين فهو دليل على أن وجه المرأة كبدن الرجل لا كرأسه فيحرم عليها فيه ما وضع وفصل على قدر الوجه كالنقاب والبرقع ، ولا يحرم عليها ستره بالمقنعة والجلباب ونحوهما ، وهذا أصح القولين فإن النبي ﷺ سوى بين وجهها ويديها ومنعها من القفازين والنقاب ، ومعلوم أنه لا يحرم عليها ستر يديها وأنهما كبدن المحرم يحرم سترهما بالمفصل على قدرهما وهما القفازان ، فهكذا الوجه إنما يحرم ستره بالنقاب ونحوه . وليس عن النبي ﷺ حرف واحد في وجوب كشف المرأة وجهها عند الإحرام إلا النهي عن النقاب وهو كالنهي عن القفازين فنسبة النقاب إلى الوجه كنسبة القفازين إلى اليد سواء ، وقد ثبت عن أسماء أنها كانت تغطي وجهها وهي محرمة ، وقالت عائشة : كانت الركبان يمرون بنا ونحن محرمات مع رسول الله ﷺ فإذا حاذوا بنا سدلت إحدانا جلبابها على وجهها فإذا جاوزونا كشفنا ، ذكره أبو داود . واشتراط المجافاة عن الوجه - كما ذكره القاضي وغيره - ضعيف لا أصل له دليلا ولا مذهبا . قال صاحب المغني : ولم أر هذا الشرط - يعني المجافاة - عن أحمد ولا هو في الخبر مع أن الظاهر خلافه فإن الثوب المسدول لا يكاد يسلم من إصابة البشرة ، فلو كان هذا شرطا لبين ، وإنما منعت المرأة من البرقع والنقاب ونحوهما مما يعد لستر الوجه ، قال أحمد : لها أن تسدل على وجهها من فوق ، وليس لها أن ترفع الثوب من أسفل ، كأنه يقول : إن النقاب من أسفل على وجهها ، تم كلامه . فإن قيل : فما تصنعون بالحديث المروى عن النبي ﷺ أنه قال إحرام الرجل في رأسه وإحرام المرأة في وجهها ، فجعل وجه المرأة كرأس الرجل ، وهذا يدل على وجوب كشفه ؟ قيل : هذا الحديث لا أصل له أي في المرفوع ولم يروه أحد من أصحاب الكتب المعتمد عليها ولا يعرف له إسناد ولا تقوم به حجة ، ولا يترك له الحديث الصحيح الدال على أن وجهها كبدنها ، وأنه يحرم عليها فيه ما أعد للعضو كالنقاب والبرقع ونحوه ، لا مطلق الستر كاليدين - انتهى ، ونحو ذلك قال ابن تيمية . وأما لبس

....

المرأة القفازين فمختلف فيه فذهب مالك وأحمد إلى منعه وهو أصح القولين عن الشافعي وحكاه ابن المنذر عن ابن عمر وعطاء ونافع وإبراهيم النخعي. وقال ابن المنذر اتقاؤه أحب إلى للحديث الذي جاء فيه (يعني حديث ابن عمر الذي نحن في شرحه) وقال ابن عبد البر: الصواب عندي نهي المرأة عنه ووجوب الفدية عليها به لثبوته عن النبي ﷺ، وذهب آخرون إلى جوازه وحكاه ابن المنذر عن سعد بن أبي وقاص وعائشة وعطاء والثوري ومحمد بن الحسن، وحكاه النووي وغيره عن أبي حنيفة. قال ابن عبد البر: ويشبه أن يكون مذهب ابن عمر لأنه كان يقول: إحرام المرأة في وجهها - انتهى قال الولي العراقي: وهو رواية المزني عن الشافعي وصححه من أصحابنا الغزالي والبغوي، قال الرافعي: لكن أكثر النقلة على ترجيح الأول، وحكى الخطابي عن أكثر أهل العلم أنه لا فدية عليها إذا لبست القفازين، وهو قول عند المالكية - انتهى. قلت: اتفقت فروع المذاهب الثلاثة على منع المحرمة من لبس القفازين واستدلوا لذلك بحديث ابن عمر الذي نحن في شرحه، ومذهب الحنفية على ما في البدائع أنه لا يكره لبس القفازين عندهم. قال الكاساني: وهو قول علي وعائشة. قال: وقال الشافعي: لا يجوز لحديث ابن عمر، ولنا ما روى أن سعد بن أبي وقاص كان يلبس بناته وهن محرمات القفازين ولأن لبس القفازين ليس إلا تغطية يديها بالمخيط وأنها غير ممنوعة عن ذلك فإن لها أن تغطيهما بقميصها وإن كان مخيطا فكذا بمخيط آخر بخلاف وجهها، وقوله لا تلبس القفازين نهي ندب حملناه عليه جمعا بين الدلائل بقدر الإمكان - انتهى. وقال ابن القيم: تحريم لبس القفازين قول عبد الله بن عمر وعطاء وطاوس ومجاهد وإبراهيم النخعي ومالك والإمام أحمد والشافعي في أحد قوليه وإسحاق بن راهويه، وتذكر الرخصة عن علي وعائشة وسعد بن أبي وقاص وبه قال الثوري وأبوحنيفة والشافعي في القول الآخر. ونهي المرأة عن لبسهما ثابت في الصحيح كنهي الرجل عن لبس القميص والعمائم، وكلاهما في حديث واحد عن راو واحد، وكنهيه المرأة عن النقاب وهو في الحديث نفسه، وسنة رسول الله ﷺ أولى بالاتباع، وهي حجة على من خالفها، وليس قول من خالفها حجة عليه. فأما تعليل حديث ابن عمر في القفازين بأنه من قوله فإنه تعليل باطل، وقد رواه أصحاب الصحيح والسنن والمسانيد عن ابن عمر عن النبي ﷺ في حديث نهيه عن لبس القمص والعمائم والسراويلات وانتقاب المرأة ولبسها القفازين، ولا ريب عند أحد من أئمة الحديث أن هذا كله حديث واحد من أصح الأحاديث عن رسول الله ﷺ مرفوعا إليه، ليس من كلام ابن عمر، وموضع الشبهة في تعليله أن نافعا اختلف عليه فيه، ثم ذكر ابن القيم عن أبي داود والبخاري ما وقع من الاختلاف في رفعه ووقفه ثم قال: فالبخاري ذكر تعليله ولم يرها علة مؤثرة فأخرجه في صحيحه عن عبد الله بن يزيد عن الليث عن نافع عن ابن عمر - انتهى. ثم ظاهر قوله ولا تنتقب المرأة اختصاصها بذلك، وأن الرجل ليس كذلك وهو مقتضى ما ذكره أول الحديث فيما يتركه المحرم، فإنه لم يذكر فيه ستر الوجه. ومذهب الشافعي وأحمد والجمهور

٢٧٠٤ - (٢) وعن ابن عباس ، قال : سمعت رسول الله ﷺ يخطب ، وهو يقول : إذا لم يجد المحرم نعلين لبس خفين ، وإذا لم يجد إزارا لبس سراويل .

أنه يجوز للمحرم ستر وجهه ولا فدية عليه ، وفيه آثار عن الصحابة عثمان ابن عفان وزيد بن ثابت ، وذهب أبوحنيفة ومالك إلى منعه كالرأس وهو رواية عن أحمد ، وقالوا : إذا حرم على المرأة ستر وجهها مع احتياجها إلى ذلك فالرجل أولى بتحريمه . وتمسكوا أيضا بقوله عليه الصلاة والسلام فى المحرم الذى وقصته ناقته ولا تخمروا وجهه ولا رأسه . وأجاب الجمهور عنه بأن النهى عن تغطية وجهه إنما كان لصيانة رأسه لا لقصد كشف وجهه . ولا بد من هذا التأويل لأن المتمسكين بهذا الحديث وهم الحنفية والمالكية لا يقولون ببقاء أثر الإحرام بعد الإحرام بعد الموت لا فى الرأس ولا فى الوجه ، والجمهور يقولون : لا إحرام فى الوجه فى حق الرجل فحينئذ لم يقل بظاهره أحد منهم ، ولابد من تأويله على أن المالكية قالوا إنه لا فدية فى تغطية المحرم وجهه إلا فى رواية ضعيفة جزم بها ابن المنذر عن مالك ، وبنى بعضهم هذا الخلاف على أن التغطية حرام أو مكروهة ، وحكى ابن المنذر عن محمد بن الحسن أنه إن غطى ثلثه أو ربعه فعليه دم ، وإن كان أقل من ذلك فعليه صدقة . ومذهب الحنفية أنه لو غطى جميع وجهه بمخيط أو غيره يوما وليلة فعليه دم وفى الأقل من يوم صدقة كما بسط فى فروعهم . وروى سعيد بن منصور عن عطاء بن أبي رباح يغطى المحرم وجهه ما دون الحاجبين أى من أعلى . وفى رواية له ما دون عينيه . قال الزين العراقى : ويحتمل أنه أراد الاحتياط لكشف الرأس . ولكن هذا أمر زائد على الاحتياط لذلك ، وهو حاصل بدونه - انتهى . وفى المسئلة قول رابع وهو أنه إن كان حيا فله تغطية وجهه ، وإن كان ميتا لم يجز ، قاله ابن حزم ، قال الحافظ : قال أهل الظاهر : يجوز للمحرم الحى تغطية وجهه ولا يجوز للمحرم الذى يموت عملا بالظاهر فى الموضعين - انتهى .

٢٧٠٤ - قوله (يخطب) أى بعرفات كما تقدم (إذا لم يجد المحرم نعلين لبس خفين) أى بعد قطعهما أسفل من الكعبين كما هو مذهب الجمهور خلافا لأحمد (وإذا لم يجد إزارا لبس سراويل) فيه دليل على جواز لبس السراويل عند عدم الإزار من غير لزوم شئ ، وإليه ذهب أحمد والشافعى ، وعن أبي حنيفة منع السراويل للمحرم مطلقا ، ومثله عن مالك وكأنه لم يبلغه حديث ابن عباس ، ففى الموطأ أنه سئل عما ذكر عن النبي ﷺ أنه قال من لم يجد إزارا فليلبس سراويل فقال : لم أسمع بهذا ولا أرى أن يلبس المحرم سراويل ، لأن رسول الله ﷺ نهى (فى حديث ابن عمر) عن لبس السراويلات (مطلقا) فيما نهى عنه من لبس الثياب التى لا ينبغى للمحرم أن يلبسها ولم يستثن فيها (أى فى السراويلات فى حديث ابن عمر) كما استثنى فى الخفين - انتهى . قال ابن عبد البر : قال عطاء بن أبي رباح والشافعى وأصحابه والثورى وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وأبو ثور وداود : إذا لم يجد المحرم إزارا لبس السراويل ولا

....

شئ عليه ، وحكاه النووى عن الجمهور ، قال : ولا حجة فى حديث ابن عمر لأنه ذكر فيه حالة وجود الإزار وذكر فى حديث ابن عباس حالة العدم ولا منافاة. وقال الرازى من الحنفية : يجوز لبسه وعليه الفدية كما قال أصحابهم فى الخفين ، وأجاب بعض الحنفية عن هذا الحديث بأنه متروك الظاهر ، ثم حكى عن القدورى أنه قال فى التجريد : واتفقوا على أن السراويل لوكان كبيراً يمكن أن يتزر به من غير فتق لم يجز لبسه لأنه واجد للإزار ، وكذا لوخاط إزاره سراويل قطعة واحدة لا يجوز لبسه وإن لم يجد إزارا غيره ، لأنه إزار فى نفسه إذا فتقه. قال الزين العراقى فى شرح الترمذى : لا يحصل الاعتراض بهاتين الصورتين لأنه واجد للإزار فيهما وقد علله القدورى بذلك ، وإنما يجوز لبس السراويل عند عدم وجدان الإزار فليس الحديث إذن متروك الظاهر ، كذا فى شرح التقريب. وقال ابن رشد : اختلفوا فى من لم يجد غير السراويل هل له لباسها ؟ فقال مالك وأبوحنيفة : لا يجوز له لباس السراويل وإن لبسها افتدى ، وقال الشافعى والثورى وأحمد وأبو ثور وداود : لا شئ عليه إذا لم يجد إزارا ، وعمدة مذهب مالك ظاهر حديث ابن عمر المتقدم ، وعمدة الطائفة الثانية حديث ابن عباس ـ انتهى. قال الأبى : ما فى حديث ابن عباس أخذ به الشافعى ولم يأخذ به مالك لسقوطه فى حديث ابن عمر. وقال فى الموطأ : لم أسمع بها ولا أرى أن يلبسها المحرم ، إلخ. وهذا يدل على أن هذه الزيادة لم تبلغه أو لم يبلغه أن المحرم يلبسه على حاله ، أما لو فتق وجعل منه شبه إزار جاز ـ انتهى. قلت : ومذهب الحنفية أنه إذا لم يجد غير سروال فلبسه من غير فتق فعليه دم ، وإن شقه واتزره فلا شئ عليه. قال الرازى : يجوز لبس السراويل من غير فتق عند عدم الإزار ، ولا يلزم منه عدم لزوم الدم لأنه قد يجوز ارتكاب المحظور للضرورة مع وجوب الكفارة كالحلق للأذى ولبس المخيط للعذر. وقد صرح الطحاوى فى الآثار بإباحة ذلك مع وجوب الكفارة. قال القارى : وليس فى الحديث أنه لا يلزمه فتق السراويل حتى يصير غير مخيط كما قال به أبوحنيفة قياسا على الخفين. وأما اعتراض الشافعية بأن فيه إضاعة مال فمردود بما تقدم ، نعم لوفرض أنه بعد الفتق لا يستر العورة يجوز له لبسه من غير فتق بل هو متعين واجب إلا أنه يفدى. وأما قول ابن حجر : وعن أبى حنيفة ومالك امتناع لبس السراويل على هيئته مطلقا فغير صحيح عنهما ، وقال الولى العراقى : لم يأمر فى الحديث بقطع السراويل عند عدم الإزار كما فى الخف وبه قال أحمد وهو الأصح عند أكثر الشافعية. وقال إمام الحرمين والغزالى : لا يجوز لبس السراويل على حاله إلا إذا لم يتأت فتقه وجعله إزارا ، فإن تأتى ذلك لم يجز لبسه ، وإن لبسه لزمته الفدية. وقال الخطابى : يحكى عن أبى حنيفة أنه قال يفتق السراويل ويتزر به ، وقالوا : هذا كما جاء فى الخف أنه يقطع. قال الخطابى : والأصل فى المال أن تضييعه حرام والرخصة إذا جاءت فى لبس السراويل فظاهرها اللبس المعتاد ، وستر العورة واجب ، وإذا فتق السراويل واتزر به لم تستتر العورة ، وأما الخف فإنه لا يغطى عورة وإنما

متفق عليه .

٢٧٠٥ ـ (٣) وعن يعلى بن أمية ، قال: كنا عند النبي ﷺ بالجعرانة إذ جاءه رجل أعرابي ،

هو لباس رفق وزينة فلا يشتبهان ، ومرسل الاذن فى لبس السراويل إباحة لا تقتضى غرامة ـ انتهى . قال الحافظ : ومن أجاز لبس السراويل على حاله قيده بأن لا يكون فى حالة لو فتقه لكان إزارا لأنه فى تلك الحالة يكون واجد الازار ـ انتهى . قلت : الظاهر عندنا ما ذهب إليه أحمد وأكثر الشافعية من أنه يجوز لبس السراويل بغير فتق عند عدم الازار ، ولا يلزمه شئ (متفق عليه) أخرجه البخارى فى الحج وفى اللباس بلفظ «من لم يجد النعلين فليلبس الخفين ومن لم يجد إزارا فليلبس السراويل للمحرم» وأخرجه مسلم فى الحج ، وأخرجه أيضا أحمد (ج ١ : ص ٢١٥ ، ٢٢١ ، ٢٢٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٥ ، ٣٣٧) وأبو داود والترمذى والنسائى وابن ماجه والبيهقى (ج ٥ : ص ٥٠) .

٢٧٠٥ ـ قوله (وعن يعلى) بمفتوحة وسكون مهملة وفتح لام وقصر كيرضى (بن أمية) بمضمومة مخففة مفتوحة وشدة تحتية ، هو يعلى بن أمية بن أبى عبيدة بن همام التميمى حليف قريش وهو المعروف بيعلى بن منية بضم الميم وسكون النون وفتح التحتانية وهى أمه ، وقيل جدته أم أبيه ، كنيته أبوخلف ، ويقال أبو خالد ، ويقال أبو صفوان ، أسلم يوم الفتح وشهد الطائف وحنينا وتبوك مع رسول الله ﷺ ، وروى عنه وعن عمر بن الخطاب وروى عنه أولاده صفوان ومحمد وعثمان وغيرهم ، واستعمله أبو بكر على حلوان فى الردة ثم عمل لعمر على بعض اليمن فحمى لنفسه حمى فعزله ، ثم عمل لعثمان على صنعاء اليمن وحج سنة قتل عثمان فخرج مع عائشة فى وقعة الجمل ، ثم شهد صفين مع على ، وكان جوادا معروفا بالكرم ، له تسعة عشر حديثا ، مات سنة بضع وأربعين (كنا عند النبي ﷺ بالجعرانة) أى معتمرين سنة ثمان فى ذى القعدة بعد فتح مكة بالعمرة المسماة بعمرة الجعرانة ، وهو اسم مكان بين الطائف ومكة ، وهو إلى مكة أقرب وفى ضبطه لغتان مشهورتان . قال النووى : إحداهما إسكان العين (يعنى بعد الجيم المكسورة) وتخفيف الراء ، والثانية كسر العين وتشديد الراء ، الأولى أفصح ، وبهما قال الشافعى وأكثر أهل اللغة ـ انتهى . وقال ابن الأثير : وهى قريب من مكة وهى فى الحل وميقات الاحرام ، وقال القارى : الجعرانة موضع معروف ، أحرم منه النبي ﷺ للعمرة ، وهو أفضل من التنعيم عند الشافعية خلافا لأبى حنيفة بناء على أن الدليل القولى أقوى ، لأن القول لا يصدر إلا عن قصده ، والفعل يحتمل أن يكون اتفاقيا لا قصديا ، وقد أمر ﷺ عائشة رضى الله عنها أن تعتمر عن التنعيم وهو أقرب المواضع من الحرم ـ انتهى ، وقد تقدم الكلام على ذلك فى شرح حديث عائشة ثانى أحاديث باب قصة حجة الوداع (إذ جاءه رجل أعرابى) منسوب إلى الأعراب وهم سكان البادية أى بدوى . قال الحافظ فى الفتح : لم أقف على اسمه . وقال فى مقدمة الفتح : الصواب أنه أى الرجل المبهم يعلى بن أمية راوى الحديث كما أخرجه الطحاوى من طريق شعبة عن قتادة

عليه جبة وهو متضمخ بالخلوق، فقال: يا رسول الله! إنى أحرمت بالعمرة وهذه على. فقال: أما الطيب الذى بك فاغسله ثلاث مرات، وأما الجبة فانزعها، ثم اصنع فى عمرتك كما تصنع فى حجك.

عن عطاء أن رجلا يقال له يعلى بن أمية أحرم وعليه جبة فأمره النبي ﷺ أن ينزعها، قلت: روى الطحاوى بسنده إلى شعبة عن قتادة عن عطاء بن أبي رباح أن رجلا يقال له يعلى بن أمية أحرم وعليه جبة فأمره النبي ﷺ أن ينزعها. قال قتادة: قلت لعطاء: إنما كنا نرى أن نشقها فقال عطاء إن الله لا يحب الفساد، فإن صح الحديث فيكون هو يعلى بن أمية صاحب القصة كما قال الحافظ: وأبهم اسمه كما يحصل كثيرا من بعض الرواة لغرض ما، والله أعلم (عليه جبة) ثوب معروف، وفى رواية «عليه قميص» (وهو) أى الرجل (متضمخ) بالضاد والخاء المعجمتين أى متلوث ومتلطخ، يقال: تضمخ بالطيب إذا تلطخ به وتلوث به (بالخلوق) بفتح الخاء المعجمة نوع من الطيب يجعل فيه زعفران (إنى أحرمت بالعمرة وهذه) أى الجبة (على) بتشديد الياء (أما الطيب الذى بك) أى لصق ببدنك من الجبة (فاغسله ثلاث مرات) قال عياض وغيره: يحتمل أنه من لفظ النبي ﷺ فيكون نصا فى تكرار الغسل، ويحتمل أنه من كلام الصحابي وأنه ﷺ أعاد لفظ «اغسله» ثلاث مرات على عادته أنه إذا تكلم بكلمة أعادها ثلاث مرات لتفهم عنه - انتهى. وقال القارى: ذكر الثلاث إنما هو لتوقف إزالة الخلوق عليها غالبا، وإلا فالواجب إزالة العين بأى وجه كان - انتهى. وفى رواية للبخارى «قلت لعطاء: أراد الإنقاء حين أمره أن يغسل ثلاث مرات؟ فقال نعم». قال الحافظ: القائل هو ابن جريج وهو دال على أنه فهم من السياق أن قوله «ثلاث مرات» من لفظ النبي ﷺ، لكن يحتمل أن يكون من كلام الصحابي وأنه ﷺ أعاد لفظة «اغسله» مرة ثم مرة على عادته أنه كان إذا تكلم بكلمة أعادها ثلاثا لتفهم عنه، نبه عليه عياض - انتهى. وفى رواية أبي داود والبيهقى أمره أن ينزعها نزعا ويغتسل مرتين أو ثلاثا. قال النووى: إنما أمر بالثلاث مبالغة فى إزالة لونه وريحه والواجب الإزالة، فإن حصلت بمرة كفت ولم تجب الزيادة، ولعل الطيب الذى كان على هذا الرجل كثير ويؤيده قوله متضمخ (وأما الجبة فانزعها) بكسر الزاى أى اقلعها فورا وأخرجها (ثم اصنع فى عمرتك) هذا يدل على أن المأمور به من الأعمال ما زاد على الغسل والنزع (كما تصنع فى حجك) قال الباجى: هذا يقتضى أنه ﷺ علم من حال السائل أنه عالم بما يفعل فى الحج وإلا فلا يصح أن يقول له ذلك لأنه إذا لم يعلم ما يفعل الحاج لم يمكنه أن يمتثله المعتمر - انتهى. اعلم أنهم اختلفوا فى المراد بقوله ﷺ هذا فقال ابن العربى: كأنهم كانوا فى الجاهلية يخلعون الثياب ويجتنبون الطيب فى الإحرام إذا حجوا وكانوا يتساهلون فى ذلك فى العمرة فأخبره النبي ﷺ أن مجراهما واحد. وقال ابن المنير فى الحاشية: قوله «واصنع» معناه اترك، لأن المراد بيان ما يجتنبه المحرم فيؤخذ منه فائدة حسنة وهى أن الترك فعل. قال: وأما قول ابن بطال: أراد الأدعية وغيرها مما يشترك فيه الحج والعمرة ففيه

....

نظر ، لأن التروك مشتركة بخلاف الأعمال . فإن فى الحج أشياء زائدة على العمرة كالوقوف وما بعده . وقال النووى كما قال ابن بطال وزاد : ويستثنى من الأعمال ما يختص به الحج . وقال الباجى : يجب أن يكون ما أمره بأن يفعل غير ما أمــره من إزالة القميص وغسل الصفرة لأنهما قد نص عليهما فلا معنى أن ينصرف قوله «وافعل فى عمرتك ما تفعل فى حجك» إليهما . والوجه الآخـــر أنه قد عطف هذا اللفظ الثانى على النزوع والغسل فالظاهر أنهما غيرهما ولا شئ يمكن أن يشار إليه فى ذلك إلا الفدية . قال الحـافظ : كذا قال الباجى : ولا وجه لهذا الحصر بل الذى تبين من طريق أخرى أن المأمور به الغسل والنزع ، وذلك أن عند مسلم والنسائى من طريق سفيان عن عمرو بن دينار عن عطاء فى هذا الحديث ، فقال ما كنت صانعا فى حجك ؟ قال : أنزع عنى هذه الثياب وأغسل عنى هذا الخلوق ، فقال ما كنت صـانعا فى حجك فاصنعه فى عمرتك - انتهى ، واستدل بحديث يعلى على منع استدامة الطيب بعد الإحرام للأمر بغسل أثره من الثوب والبدن وقد تقـدم الكلام فى هذا فى شرح حديث عائشة أول أحاديث باب الإحرام والتلبية ، واستدل به أيضا على أن من أصابه طيب فى إحرامه ناسيا أو جاهلا ثم علم فبادر إلى إزالته فلا كفارة عليه (وهو مذهب الشافعى) وقال مالك : إن طال ذلك عليه لزمته ، وعن أبى حنيفة وأحمد فى رواية تجب مطلقا ، كذا فى الفتح . وقال العينى : فى الحديث أنه ﷺ لم يأمر الرجل بالفدية فأخذ به الشافعى والثورى وعطاء وإسحاق وداود وأحمد فى رواية ، وقالوا : إن من لبس فى إحرامه ما ليس له لبسه جاهلا فلا فدية عليه والناسى فى معناه ، وقال أبوحنيفة والمزنى فى رواية عنه يلزمه إذا غطى رأسه متعمدا أو ناسيـا يوما إلى الليل فإن كان أقل من ذلك فعليه صدقة يتصدق بها . وقال مالك : يلزمه إذا انتفع بذلك أو طـال لبسه عليه - انتهى . قال ابن بطال : لو لزمته الفدية لبينها النبى ﷺ أى فى هذا الحديث لأن تأخير البيان عن وقت الحاجـة لا يجوز . وفرق مالك فى من تطيب أو لبس ناسيا بين من بادر فنزع وغسل وبين من تمادى والشافعى أشد موافقة للحديث ، لأن السائل فى حديث الباب كان غير عارف بالحكم ، وقد تمادى ومع ذلك لم يؤمر بالفدية ، وقول مالك فيه احتياط ، وأما قول الكوفيين والمزنى فهو مخالف لهـذا الحديث وأجاب ابن المنير فى الحاشية بأن الوقت الذى أحـرم فيه الرجل فى الجبة كان قبل نزول الحكم ، ولهذا انتظر النبى ﷺ الوحى (كما يدل عليه القصة) قال : ولا خلاف أن التكليف لا يتوجه على المكلف قبل نزول الحكم فلهذا لم يؤمر الرجل بفدية عما مضى بخلاف من لبس الآن جاهلا ، فإنه جهل حكما استقر ، وقصر فى علم ما كان عليه أن يتعلمه لكونه مكلفا به ، وقد تمكن من تعلمه ، وأجيب أيضا بأن الحديث ساكت عن الفـدية نفيا وإثباتا . قال الباجى : لا يقتضى ذلك إثبات الفدية ولا نفيها ، وإنما أحاله على من قد علم من حال من أحرم بالحج - انتهى . واستدل بالحديث على أن المحرم إذا صار عليه مخيط نزعه ولا يلزمه تمزيقه ولا شقه ، وأنه إذا نزعه من رأسه لم يلزمــه دم ، وهو مذهب الجمهور ، وروى عن إبراهيم النخعى

متفق عليه.

٢٧٠٦ — (٤) وعن عثمان، قال: قال رسول الله ﷺ: لا ينكح المحرم ولا ينكح ولا يخطب.

والشعبي أنه لا ينزعه من قبل رأسه بل يشقه ويمزقه لئلا يصير مغطيا لرأسه، أخرجه ابن أبي شيبة عنهما وعن علي نحوه، وكذا عن الحسن وأبي قلابة وقد وقع عند أبي داود بلفظ «اخلع عنك الجبة، فخلعها من قبل رأسه» - انتهى. قال الطبري: ووجه الحجة عليهما أي على الشعبي والنخعي أن النبي ﷺ أمره بالنزع والخلع والمتعارف فيهما إنما هو من قبل الرأس، ولو أراد الشق لأمره به، ثم لما نزعه من قبل رأسه أقره عليه، ولو كان ممتنعا لما أقره عليه، ولو وجب بذلك فدية لذكره وبينه كما بين غيره من الأحكام، لأنه موضع ضرورة فإنه سأل عما يجب عليه في تلك العمرة، والله أعلم (متفق عليه) أخرجه البخاري في الحج وفي فضائل القرآن ومسلم في الحج، وأخرجه أيضا أحمد (ج ٤: ص ٢٢٢، ٢٢٤) وأبوداود والترمذي والنسائي والطيالسي والبيهقي وغيرهم، وأخرجه مالك مرسلا، وفي الحديث قصة عند الشيخين وأحمد وهي أن يعلى بن أمية قال لعمر: أرني النبي ﷺ حين يوحى إليه قال: فبينا النبي ﷺ بالجعرانة ومعه نفر من أصحابه جاءه رجل فقال يا رسول الله كيف ترى في رجل أحرم بعمرة وهو متضمخ بطيب؟ فسكت النبي ﷺ ساعة فجاءه الوحي فأشار عمر إلى يعلى فجاء يعلى وعلى رسول الله ﷺ ثوب قد أظل به فأدخل رأسه، فإذا رسول الله ﷺ محمر الوجه وهو يغط ثم سرى عنه، فقال أين الذي سأل عن العمرة فأتي بالرجل فقال اغسل الطيب، إلخ. وفيها دليل على أن المفتي والحاكم إذا لم يعرف الحكم يمسك عن الجواب حتى يتبين له وعلى أن بعض الأحكام ثبت بالوحي وإن لم يكن مما يتلى، وعلى أن النبي ﷺ لم يكن يحكم بالاجتهاد إلا إذا لم يحضره الوحي.

٢٧٠٦ — قوله (لا ينكح) بفتح الياء وكسر الكاف وتحريك الحاء بالكسر لالتقاء الساكنين على النهي وبالضم على النفي، قال صاحب المحلى: مرفوع على الخبرية، ويحتمل أن يكون مجزوما بالكسر. وقال الخطابي: الرواية الصحيحة بكسر الحاء على معنى النهي أي لا يعقد لنفسه ولا يتزوج امرأة (المحرم) بحج أو عمرة أو بهما (ولا ينكح) بضم الياء وكسر الكاف مجزوما أو بضم الحاء أي لا يعقد لغيره بولاية ولا وكالة (ولا يخطب) بضم الطاء من الخطبة بكسر الخاء، أي لا يطلب امرأة بنكاح. وزاد ابن حبان في صحيحه «ولا يخطب عليه» كما في نصب الراية والدراية والفتح. قال التوربشتي: يروى هذا الحديث عن وجهين أحدهما على صيغة الخبر ويكون لا للنفي، وعلى صيغة النهي ولا هي الجازمة والكلمات الثلاث مجزومة بها إلا أن الأولى منها تحرك بالكسر للوصل، وذكر الخطابي أنها على صيغة النهي أصح. قال التوربشتي: قد أخرج هذا الحديث مسلم وأبوداود وأبو عيسى (الترمذي) وأبو عبد الرحمن (النسائي) في كتبهم والذي وجدناه الأكثر فيما يعتمد عليه من روايات الأثبات هو الرفع في تلك الكلمات. وقد ذهب الأكثرون من

....

فقهاء الأمصار لا سيما من أصحاب الحديث إلى أن المراد منه النهى وإن روى على صيغة الخبر ، وإيراد الإنشاء بصيغة الخبر أبلغ من إيراده بصيغة الإنشاء كما هو مقرر فى موضعه . والحديث يدل على أنه لا يجوز للمحرم أن يتزوج ولا أن يزوج غيره ، وإليه ذهب أكثر أهل العلم ، وعزاه النووى فى شرح المهذب لجماهير العلماء من الصحابة والتابعين فمن بعدهم ، وقال : وهو مذهب عمر بن الخطاب وعثمان وعلى وزيد بن ثابت وابن عمر وسعيد بن المسيب وسليمان بن يسار والزهرى ومالك وأحمد والشافعى وإسحاق وداود وغيرهم ، وقال فى شرح مسلم : قال مالك والشافعى وأحمد وجمهور العلماء من الصحابة فمن بعدهم : لا يصح نكاح المحرم - انتهى . وذهبت جماعة أخرى إلى أنه يجوز للمحرم أن يتزوج ويزوج غيره ، وممن قال بهذا القول أبوحنيفة وهو مروى عن الحكم بن عتيبة والثورى والنخعى وعطاء وحماد ابن أبى سليمان وعكرمة ومسروق . قيل : وهو قول ابن عباس وابن مسعود وأنس ومعاذ بن جبل ، وإليه يظهر ميل البخارى حيث ترجم فى المناسك بلفظ «باب تزويج المحرم» وفى النكاح بلفظ «باب نكاح المحرم» وأورد فيهما حديث ابن عباس فى تزوج النبى ﷺ ميمونة محرما . قال الحافظ فى الحج : أورد فيه حديث ابن عباس فى تزوج ميمونة ، وظاهر صنيعه أنه لم يثبت عنده النهى عن ذلك ولا أن ذلك من الخصائص ، وقد ترجم فى النكاح باب نكاح المحرم ، ولم يزد على إيراد هذا الحديث - انتهى . وقال الحافظ فى النكاح : كأنه يجنح إلى الجواز لأنه لم يذكر فى الباب شيئا غير حديث ابن عباس فى ذلك ، ولم يخرج حديث المنع كأنه لم يصح عنده على شرطه - انتهى . واستدل الأولون بحديث عثمان وبما روى عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال : لا ينكح المحرم ولا ينكح ولا يخطب ولا يخطب عليه ، ذكره الهيثمى وقال : رواه الطبرانى فى الأوسط عن أحمد بن القاسم ، فإن كان أحمد بن القاسم بن عطية فهو ثقة ، وإن كان غيره فلم أعرفه وبقية رجاله لم يتكلم فيهم أحد ، واحتج الذين ذهبوا إلى أن الإحرام لا يمنع عقد النكاح بحديث ابن عباس الآتى ففيه التصريح بأنه ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم والله تعالى يقول ﴿ولقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة - سورة الأحزاب ، الآية ٢١﴾ وهو المشرع لأمته بأقواله وأفعاله وتقريره ، فلو كان تزويج المحرم حراما لما فعله ﷺ ، واحتجوا أيضا بما روى عن عائشة مثل حديث ابن عباس أخرجه الطحاوى والبيهقى (ج ٧ : ص ٢١٢) والبزار والطبرانى فى الأوسط ، قال الهيثمى (ج ٤ : ص ٢٦٨) بعد عزوه إلى البزار والطبرانى : ورجال البزار رجال الصحيح - انتهى . وبما روى عن أبى هريرة مثل حديث ابن عباس أيضا أخرجه الطحاوى والدارقطنى وابن حبان كما فى موارد الظمآن (ص ٣٠٩) قال الحافظ فى الفتح فى الحج : صح نحو حديث ابن عباس عن عائشة وأبى هريرة ، وقال فى النكاح : قدمت فى الحج أن حديث ابن عباس جاء مثله صحيحا عن عائشة وأبى هريرة ، فأما حديث عائشة فأخرجه النسائى من طريق أبى سلمة عنه . وأخرجه الطحاوى والبزار من طريق مسروق عنها وصححه ابن حبان وأكثر ما أعل بالإرسال وليس ذلك بقادح فيه .

....

وقال النسائي : أخبرنا عمرو بن علي أنبأنا أبو عاصم عن عثمان بن الأسود عن ابن أبي مليكة عن عائشة مثله . قال عمرو ابن علي : قلت لأبي عاصم أنت أمليت علينا من الرقعة ليس فيه عائشة ، فقال دع عائشة حتى أنظر فيه ، وهذا إسناد صحيح لو لا هذه القصة ، لكن هو شاهد قوي أيضا . وأما حديث أبي هريرة فأخرجه الدارقطني ، وفي إسناده كامل أبوالعلاء وفيه ضعف لكنه يعتضد بحديثي ابن عباس وعائشة وفيه رد على قول ابن عبد البر أن ابن عباس تفرد من بين الصحابة بأن النبي ﷺ تزوج وهو محرم ، وجاء عن الشعبي ومجاهد مرسلا مثله أخرجها ابن أبي شيبة ، وأخرج الطحاوي من طريق عبد الله بن محمد بن أبي بكر قال سألت أنسا عن نكاح المحرم فقال لا بأس به ، وهل هو إلا كالبيع ، وإسناده قوي لكنه قياس في مقابل النص فلا عبرة به ، وكان أنسا لم يبلغه حديث عثمان - انتهى . واعلم أن النفي أو النهي في قوله «لا ينكح ولا ينكح» للتحريم ، وفي قوله «لا يخطب» للتنزيه عند الأئمة الثلاثة ومن وافقهم ، وفي الكل للتنزيه عند أبي حنيفة ومن وافقه ، فاتفق الأئمة الأربعة على كون النفي في الثالث للتنزيه ، والظاهر عندنا أن النهي في الجميع للتحريم فلا يجوز للمحرم أن يخطب امرأة وكذلك المحرمة لا يجوز للرجل خطبتها ، فحرمة الخطبة كحرمة النكاح ، لأن الصيغة فيها متحدة ، فالحكم بحرمة أحدها دون الآخر يحتاج إلى دليل خاص ، ولا دليل عليه والظاهر من الحديث حرمة النكاح وحرمة وسيلته التي هي الخطبة كما تحرم خطبة المعتدة ، وما ذكروه من أن الخطبة لا تحرم في الإحرام وإنما تكره هو خلاف الظاهر من النص ولا دليل عليه ، وما استدل به بعض أهل العلم من الشافعية وغيرهم على أن المتعاطفين قد يكون أحدهما مخالفا لحكم الآخر كقوله تعالى ﴿ كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده - سورة الأنعام ، الآية ١٤١ ﴾ قالوا : الأكل مباح وإيتاء الحق واجب لا دليل فيه ، لأن الأمر بالأكل معلوم أنه ليس للوجوب ، بخلاف قوله في الحديث «ولا يخطب» فلا دليل على أنه ليس للتحريم كقوله قبله «لا ينكح المحرم» هذا ، وأجاب القائلون بجواز عقد النكاح في الإحرام عن حديث عثمان بوجوه منها أن حديث ابن عباس أصح وأقوى لأنه اتفق عليه الشيخان ، وأما حديث عثمان فهو مما انفرد به مسلم وقد تعارضا فيقدم عليه حديث ابن عباس . وفيه أن حديث عثمان تشريع قولي عام مقطوع الدلالة في الحكم ، وحديث ابن عباس وما في معناه واقعة عين ومن المعلوم أن الحديث القولي العام يقدم على الفعلي عند التعارض : وإن كان أقوى إسنادا . قال الحافظ : يترجح حديث عثمان بأنه تقعيد قاعدة ، وحديث ابن عباس واقعة عين تحتمل أنواعا من الاحتمالات - انتهى . ومنها أن المراد بالنكاح في حديث عثمان وطأ الزوجة وهو حرام في حال الإحرام إجماعا وليس المراد به العقد ، وفيه أولا أن في نفس الحديث قرينتين دالتين على أن المراد عقد النكاح لا الوطء ، الأولى أن قوله «ولا ينكح» بضم الياء دليل على أن المراد لا يزوج لا الوطء ، لأن الولي إذا زوج قبل الإحرام وطلب الزوج وطأ زوجته في حال إحرام وليها فعليه أن يمكنه من ذلك إجماعا فدل ذلك على أن المراد بقوله «ولا ينكح» ليس الوطء بل التزويج كما هو ظاهر ، وأما ما قال ابن

....

الهمام من أن المراد بالجملة الثانية التمكين من الوطء والتذكير باعتبار الشخص أى لا تمكن المحرمة من الوطء زوجها فلا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف، على أنه ينافيه قوله «ولا يخطب» وهى القرينة الثانية الدالة على أن المراد بالنكاح فى الجملتين الأولين عقد النكاح لا الوطء، لأن المراد بالخطبة هى خطبة المرأة التى هى طلب تزويجها، وذلك دليل على أن المراد العقد لأنه هو الذى يطلب بالخطبة، وليس من شأن وطء الزوجة أن يطلب بخطبة كما هو معلوم، قال الحافظ: تأويل أهل الكوفة حديث عثمان بأن المراد به الوطء متعقب بالتصريح فيه بقوله «ولا ينكح» بضم أوله وبقوله فيه «ولا يخطب». **وثانيا** أن أبان ابن عثمان راوى الحديث وهو من أعلم الناس بمعناه فسره بأن المراد بقوله «ولا ينكح» أى لا يزوج لأن السبب الذى أورد فيه الحديث هو أنه أرسل له عمر بن عبيد الله حين أراد أن يزوج ابنه طلحة بن عمر ابنة شيبة بن جبير فأنكر عليه ذلك أشد الإنكار وبين له أن حديث عثمان عن النبي ﷺ دليل على منع عقد النكاح فى حال الإحرام ولم يعلم أنه أنكر عليه أحد تفسيره الحديث بأن المراد بالنكاح فيه العقد لا الوطء، **وثالثا** أنه روى أحمد من حديث ابن عمر أنه سئل عن امرأة أراد أن يتزوجها رجل وهو خارج من مكة فأراد أن يعتمر أو يحج فقال: لا تتزوجها وأنت محرم، نهى رسول الله ﷺ عنه. فتراه صرح بأن النكاح المنهى عنه فى الإحرام التزويج، وروى مالك والبيهقى والدارقطنى عن أبى غطفان بن طريف أن أباه طريفا تزوج امرأة وهو محرم فرد عمر بن الخطاب نكاحه - انتهى. وهذا دليل على أن عمر يفسر النكاح الممنوع فى الإحرام بالتزويج. وقد روى البيهقى فى السنن الكبرى بإسناده عن الحسن عن على قال: من تزوج وهو محرم نزعنا منه امرأته، وروى بإسناده أيضا عن جعفر بن محمد عن أبيه أن عليا رضى الله عنه قال لا ينكح المحرم فإن نكح رد نكاحه، وروى بإسناده أيضا عن شوذب مولى زيد بن ثابت أنه تزوج وهو محرم ففرق بينهما زيد بن ثابت، وروى بإسناده أيضا عن سعيد بن المسيب أن رجلا تزوج وهو محرم فأجمع أهل المدينة على أن يفرق بينهما. وقال الحافظ: قد ثبت أن عمر وعليا وغيرهما من الصحابة فرقوا بين محرم نكح وبين امرأته ولا يكون هذا إلا عن ثبت - انتهى. فهذه الآثار صريحة فى أن النكاح المنهى عنه فى الإحرام هو التزويج وأن النهى للتحريم، وحمل هذه الآثار على أن عملهم ذلك كان من قبيل الزجر والتعزير سدا للذرائع بعيد جدا بل هو باطل. **ومن الوجوه** التى أجاب بها القائلون بجواز النكاح فى الإحرام أن النهى فى حديث عثمان للكراهة وأن المراد منه أن النكاح والخطبة ليست من شأن المحرم فإنه فى شغل شاغل عن ذلك، قال التوربشتى: قصد النبي ﷺ بذلك كف المحرم وتفتير رغبته عن النكاح والإنكاح والخطبة لكونها مدعاة إلى هيجان الشهوة ولم يقصد تحريمه، وقال الشيخ محمد عابد السندى: الأولى أن يقال: النهى للكراهة جمعا بين الدلائل، وذلك لأن المحرم فى شغل عن مباشرة عقود الأنكحة، لأن ذلك يوجب شغل خاطره عما هو بصدده من المناسك فكرهه النبي ﷺ لذلك، وإنما قلنا إنه الأولى لأنه لا قائل بعدم جواز الخطبة للمحرم (كما تقدم)

رواه مسلم.

٢٧٠٧ - (٥) وعن ابن عباس، أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم.

وحاصله أن قران النكاح والإنكاح بالخطبة دليل على أن النهى للكراهة لأنه لا خلاف فى جواز الخطبة، وإنما الخلاف فى كراهتها، فالخطبة تصح عندهم مع الكراهة فكذا النكاح والإنكاح. وقال ابن الهمام: يحمل قوله «لا ينكح المحرم» على نهى الكراهة جمعا بين الدلائل، وذلك لأن المحرم فى شغل عن مباشرة عقود الأنكحة، لأن ذلك يوجب شغل قلبه عن الإحسان فى العبادة لما فيه من خطبة ومراودات ودعوة واجتماعات، ويتضمن تنبيه النفس لطلب الجماع، وهذا محمل قوله «ولا يخطب» ولا يلزم كونه ﷺ باشرا المكروه (أى فى قصة تزويج ميمونة محرما) لأن المعنى المنوط به الكراهة هو عليه الصلاة والسلام منزه عنه، ولا بعد فى اختلاف حكم فى حقنا وحقه لاختلاف المناط فيه وفينا كالوصال نهانا عنه وفعله - انتهى. وقال التوربشتى: فإن قيل كيف يصرف معنى الحديث إلى التنزه عن الخلال الثلاث وأنت تأبى أن يقال وهم ابن عباس (أى فى قوله تزوج النبي ﷺ وهو محرم) فنرى أن النبي ﷺ لم يتنزه عن ذلك، قلنا: كان النبي ﷺ مشرعا يفعل الشئ ليعلم أنه مباح، ويفعل الشئ ليقتدى به وكان يفعل الشئ أيضا متخصصا به، ولم يكن هذا من باب ما خص به لأنه لو كان كذلك لبينه ولم يكن للاقتداء لأنه لم يحث عليه بل منع عنه حالة الإحرام بالمفهوم عن الحديث، وبعد فإن حاله ﷺ فى التمكن من الاستقامة والتصرف فى القوى البشرية كانت خلاف حال غيره من الأمة، وقد كان ﷺ مسيطرا على حوائج النفس بتمكين الله إياه، وفى هذا المعنى حديث عائشة كان رسول الله ﷺ يقبل ويباشر وهو صائم وكان أملككم لأربه. وفيه أن الأصل فى النهى التحريم، وهو الذى فهمه راوى الحديث أبان بن عثمان وغيره من الصحابة كعمر وابنه وعلى وزيد بن ثابت فلا يعدل عنه الا بدليل صريح، وأما حديث ابن عباس فسيأتى الجواب عنه. وقد سبق منا أن النهى فى قوله «لا يخطب» أيضا للتحريم كالجملتين الأوليين (رواه مسلم) وأخرجه أيضا أحمد (ج ١: ص ٥٧، ٦٤، ٦٨، ٧٣) ومالك وأبوداود والترمذى والنسائى وابن ماجه وابن حبان والبيهقى وابن الجارود والدارمى والحميدى وغيرهم، وليس للترمذى فيه «ولا يخطب» وزاد ابن حبان «ولا يخطب عليه».

٢٧٠٧ - قوله (تزوج ميمونة) أم المؤمنين وهى بنت الحارث الهلالية، آخر امرأة تزوجها ممن دخل بهن، تزوجها سنة سبع وتوفيت بسرف حيث بنى بها رسول الله ﷺ سنة إحدى وخمسين على الراجح (وهو محرم) قد اشتهر عن ابن عباس برواية الثقات عنه أنه قال تزوج رسول الله ﷺ ميمونة وهو محرم، وقد تقدم أن له شاهدين قويين من حديث أبى هريرة وعائشة، ويعارض ذلك ما سيأتى من حديث يزيد بن الأصم عن ميمونة، ومن حديث أبى رافع أنه تزوج رسول الله ﷺ ميمونة وهو حلال، ويؤيد هذا ما رواه ابن سعد عن ميمون بن مهران قال

....

دخلت على صفية بنت شيبة وهي عجوزة كبيرة فسألتها أ تزوج رسول الله ﷺ ميمونة وهو محرم ؟ قالت : لا والله لقد تزوجها وهما حلالان ، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد (ج ٤ : ص ٢٦٨) وقال: رواه الطبراني في الكبير والأوسط، ورجال الكبير رجال الصحيح ، وبهذا ظهر أن الروايات اختلفت في تزوج النبي ﷺ بميمونة. قال ابن القيم بعد ما حكى اختلاف الروايات في نكاحه ﷺ: فالأقوال ثلاثة أحدها أنه تزوجها بعد حله من العمرة وهو قول ميمونة نفسها وقول السفير بينها وبين النبي ﷺ وهو أبو رافع وقول جمهور أهل النقل، والثاني أنه تزوجها وهو محرم وهو قول ابن عباس وأهل الكوفة وجماعة، والثالث أنه تزوجها قبل أن يحرم - انتهى. **هذا** وقد تقدم أن حديث ابن عباس من مستدلات القائلين بجواز النكاح في الإحرام، وقد أجاب المانعون عنه بأجوبة : **منها** ما ذكره الترمذي عن بعضهم أنه تزوجها حلالا وظهر أمر تزويجها وهو محرم وبنى بها وهو حلال بسرف في طريق مكة . وحاصل هذا الجواب أن معنى قوله «تزوجها وهو محرم» أي ظهر أمر تزويجها وفشى واشتهر وهو محرم وإن كان عقد النكاح قبل الإحرام . **وتعقب** هذا الجواب أو الجمع بأنه قد ثبت بالروايات الصريحة أن نكاحه ﷺ بميمونة كان بسرف فقد روى النسائي من طريق قتادة ويعلى بن حكيم عن عكرمة عن ابن عباس قال : تزوج رسول الله ﷺ ميمونة بنت الحارث وهو محرم ، وفي حديث يعلى «بسرف» وروى ابن سعد من طريق ميمون بن مهران سألت صفية بنت شيبة فقالت: تزوج رسول الله ﷺ ميمونة بسرف وبنى بها في قبة لها وماتت بسرف ، وسرف قريب مكة خارج الحرم داخل الميقات . قال الطبري : وهو على عشرة أميال من مكة . وقال القاري : والصحيح أنه على ستة أميال ، وروى الطحاوي من طريق محمد بن إسحاق عن ابن عباس : أن رسول الله ﷺ تزوج ميمونة وهو حرام فأقام بمكة ثلاثا فأتاه حويطب بن عبد العزى في نفر من قريش في اليوم الثالث فقالوا : إنه قد انقضى أجلك فاخرج عنا ، فقال : وما عليكم لو تركتموني فعرست بين أظهركم فصنعنا لكم طعاما فحضرتموه ، فقالوا : لا حاجة لنا في طعامك فاخرج عنا ، فخرج نبي الله ﷺ وخرج بميمونة حتى عرس بها بسرف. ونقل ابن القيم في الهدى عن مغازي موسى بن عقبة نحو ذلك ، وهذا كله يدل على أن نكاحه ﷺ ميمونة وقع بسرف ذاهبا إلى مكة والبناء بها وقع فيها آئبا من مكة وأما ما رواه مالك عن ربيعة بن عبد الرحمن عن سليمان بن يسار أن رسول الله ﷺ بعث أبا رافع ورجلا من الأنصار فزوجاه ميمونة ورسول الله ﷺ بالمدينة قبل أن يخرج ، وهو يدل على أن نكاحه بميمونة وقع بالمدينة قبل الخروج إلى عمرة القضاء، فهو مأول بأن المراد بقوله «زوجاه» خطبا له فقط ، مجازا كما قال الزرقاني ، لأنه صح عند أحمد والنسائي من حديث ابن عباس قال : لما خطبها النبي ﷺ جعلت أمرها إلى العباس فأنكحها النبي ﷺ ، وقيل معنى «زوجاه» بلغاه رضا ميمونة بالخطبة أو بتزوجها بالمدينة ، ثم إنه وقع التصريح في صحيح البخاري في غزوة الحديبية بإنشاء إحرامه ﷺ من ذي الحليفة في عمرة الحديبية قبل عمرة القضاء التي وقع فيها نكاحه ﷺ بميمونة ، وهذا ظاهر في

....

أن توقيت المواقيت وقع قبل عمرة الحديبية خلافا لما حكى الأثرم عن أحمد أنه وقع عام حجة الوداع وإذا ثبت أنه تزوج بسرف ذاهبا إلى مكة للعمرة وأن توقيت المواقيت كان قبل عمرة الحديبية لزم أن يكون نكاحه فى الإحرام وإلا لزم تجاوز الميقات وهو ذو الحليفة بغير إحرام ، فإن سرف داخل الميقات قريب من مكة كما سبق ، وهذا يبطل التأويل المذكور ، على أنه يمكن أن يأول حديث ميمونة ويزيد بن الأصم بمثل التأويل الذى ذكره الترمذى فى حديث ابن عباس ، فيقال : إنه تزوجها بسرف وهو محرم ، وظهر واشتهر أمر تزويجه وهو حلال حين بنى بها بسرف راجعا من مكة إلى المدينة أو حين أراد الوليمة بمكة ، وفيه أن إحرامه ﷺ من ذى الحليفة فى عمرة الحديبية لا يستلزم وقوع التوقيت قبل حجة الوداع ، وقد روى البخارى فى باب ذكر العلم والفتيا فى المسجد عن ابن عمر أن رجلا قام فى المسجد فقال : يا رسول الله من أين تأمرنا أن نهل ، فقال رسول الله ﷺ : يهل أهل المدينة ، إلخ. قال الحافظ : المراد بالمسجد مسجد النبى ﷺ ، ويستفاد منه أن السؤال عن مواقيت الحج كان قبل السفر من المدينة ، وقال فى الحج بعد ذكر ما حكاه الأثرم عن أحمد من توقيت المواقيت عام حجة الوداع : وقد سبق حديث ابن عمر فى العلم بلفظ «أن رجلا قام فى المسجد فقال يا رسول الله من أين تأمرنا أن نهل ؟ - انتهى. وهذا يدل على أن الحافظ وافق الإمام أحمد فى ذلك.
ومنها أن معنى قول ابن عباس تزوجها وهو محرم أى فى الشهر الحرام وهو حلال وقد تزوجها ﷺ فى الشهر الحرام وهو ذو القعدة عام سبع فى عمرة القضاء كما ذكره البخارى فى كتاب المغازى فى باب عمرة القضاء ، ولا خلاف بين أهل اللسان العربى فى إطلاق الإحرام على الدخول فى حرمة لا تهتك كالدخول فى الشهر الحرام أو فى الحرم أو غير ذلك. وقال ابن منظور فى اللسان : وأحرم الرجل إذا دخل فى حرمة لا تهتك ، ومن إطلاق الإحرام على الدخول فى الشهر الحرام قد أنشده فى اللسان شاهدا لذلك قول زهير :

جعلن القنان عن يمين وحزنه وكم بالقنان من محل ومحرم

وقول الآخر :

وإذ فتك النعمان بالناس محرما فملىء من عوف بن كعب سلاسله

وقول الراعى :

قتلوا ابن عفان الخليفة محرما ودعا فلم أر مثله مخذولا
فتفرقت من بعد ذاك عصاهم شققا وأصبح سيفهم مسلولا

ويروى فلم أر مثله مقتولا ، فقوله «قتلوا ابن عفان محرما» أى فى الشهر الحرام وهو ذو الحجة. وقيل المعنى أنهم قتلوه فى حرم المدينة لأن المحرم يطلق لغة على كل داخل فى حرمة لا تهتك سواء كانت زمانية أو مكانية أو غير ذلك. وقال

....

بعض أهل اللغة منهم الأصمعي: إن معنى قول الراعي «محرما» في بيته المذكور: كونه في حرمة الإسلام وذمته التي يجب حفظها ويحرم انتهاكها، وأنه لم يحل من نفسه شيئاً يستوجب به القتل، ومن إطلاق المحرم على هذا المعنى الأخير قول عدي بن زيد:

قتلوا كسرى بليل محرما غادروه لم يمتع بكفن

ويروى «فتولى ولم يمتع بكفن» يريد قتل شيرويه أباه أبرويز بن هرمز مع أن له حرمة العهد الذي عاهدوه به حين ملكوه عليهم وحرمة الأبوة ولم يفعل لهم شيئا يستوجب به منهم القتل، وذلك هو مراده بقوله «محرما» وعلى تفسير قول ابن عباس «وهو محرم» بما ذكر فلا تعارض بين حديث ابن عباس وبين حديث ميمونة وأبي رافع، وتعقب هذا الجواب بأن رواية البخاري في باب عمرة القضاء بلفظ أنه ﷺ تزوجها وهو محرم وبنى بها وهو حلال، تدفع هذا التفسير أو تبعده كما قال الزيلعي، فإن المقابلة بين المحرم والحلال تدل على أن المراد بالمحرم في قول ابن عباس ضد الحلال، ولم يرد الحلال بمعنى الداخل في الحل أو في الشهر الحرام، وفيه أنه لو فرضنا أن تفسير حديث ابن عباس بما ذكر ليس بمتعين وليس بظاهر كل الظهور وأن التعارض بين الحديثين باق فالمصير إلى الترجيح إذن واجب وهو **الجواب الثالث** فيقال: حديث ميمونة وأبي رافع أرجح من حديث ابن عباس، لأن ميمونة هي صاحبة الواقعة، ولا شك أن صاحب القصة أدرى بما جرى له في نفسه من غيره، وقد تقرر في الأصول أن خبر صاحب القصة المروية مقدم على خبر غيره، لأنه أعرف بالحال من غيره، والأصوليون يمثلون له بحديث ميمونة المذكور مع حديث ابن عباس، ومما يرجح به حديث أبي رافع على حديث ابن عباس أن أبا رافع هو رسوله إليها يخطبها عليه فهو مباشر للواقعة وابن عباس ليس كذلك، وقد تقرر في الأصول ترجيح خبر الراوي المباشر لما روى على خبر غيره، لأن المباشر لما روى أعرف بحاله من غيره، والأصوليون يمثلون له بخبر أبي رافع مع حديث ابن عباس، **ومما يرجح** به حديث ميمونة وحديث أبي رافع معا على حديث ابن عباس أن ميمونة وأبا رافع كانا بالغين وقت تحمل الحديث المذكور وابن عباس ليس ببالغ وقت التحمل، وقد تقرر في الأصول ترجيح خبر الراوي المتحمل بعد البلوغ على المتحمل قبله لأن البالغ أضبط من الصبي بما تحمل، وللاختلاف في قبول خبر المتحمل قبل البلوغ مع الاتفاق على قبول خبر المتحمل بعد البلوغ وإن كان الراجح قبول خبر المتحمل قبل البلوغ إذا كان الأداء بعد البلوغ لأن المتفق عليه أرجح من المختلف فيه، **فإن قيل**: يرجح حديث ابن عباس بأنه اتفق عليه الشيخان في صحيحيهما ومعلوم أن ما اتفق عليه مسلم والبخاري ارجح مما انفرد به مسلم وهو حديث ميمونة، وأرجح مما أخرجه الترمذي وأحمد وهو حديث أبي رافع، **فالجواب** أن غاية ما يفيده اتفاق الشيخين على صحة الحديث إلى ابن عباس، ونحن لو جزمنا بأنه قاله قطعا لم يمنع ذلك من ترجيح حديث ميمونة وأبي رافع عليه لأنهما أعلم بحال الواقعة منه لأن ميمونة صاحبة الواقعة وأبو رافع

متفق عليه.

هو الرسول المباشر لذلك فلنفرض أن ابن عباس قال ذلك ، وأن أبا رافع وميمونة خالفاه وهما أعلم بالحال منه لأن لكل منهما تعلقا خاصا بنفس الواقعة ليس لابن عباس مثله ، وأما ما قال الطحاوي من أنه يحتمل أنه خفي عن ميمونة وقت تزويجها وذهب عنها الوقت الذي عقد عليها عند ما فوضت إلى العباس أمرها فلم تشعر إلا في الوقت الذي بنى بها فيه وعلمه ابن عباس لحضوره وغيبتها عنه فهو مما لا يلتفت إليه لأنه احتمال ناشئ من غير دليل ولم يثبت أن ابن عباس شهد الواقعة بل يدل كلام العيني على عدم شهوده حيث قال من الجائز غير المنكر أن يرويه ابن عباس عنه ﷺ أو يرويه عن أبيه الذي ولى عقد النكاح بمشهد عنه ومرأى أو يرويه عن خالته ميمونة ، **فإن قيل** : صح نحو حديث ابن عباس عن عائشة وأبي هريرة كما قال الحافظ وعلى هذا من روى أن تزوجها في حالة الإحرام أكثر ممن روى خلاف ذلك فيرجح حديثهم إذن بالكثرة ، **فالجواب** أنهم وإن كثروا فميمونة وأبو رافع أعلم منهم بالواقعة كما تقدم والمرجحات يرجح بعضها على بعض ، وضابط ذلك عند الاصوليين هو قوة الظن ومعلوم أن ما أخبرت به ميمونة رضى الله عنها عن نفسها وأخبر به الرسول بينها وبين زوجها ﷺ الذي هو أبو رافع أقوى في ظن الصدق مما أخبره به غيرهما ، **ومن الأجوبة** التي أجاب بها المانعون أنه لو سلم أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم لم تكن في ذلك حجة على جواز ذلك بالنسبة إلى أمته ﷺ لأنه ثبت عنه من حديث عثمان ما يدل على منع النكاح في حال الإحرام وهو عام لجميع الأمة ، والأظهر دخوله هو صلى الله عليه وسلم في ذلك العموم فإذا فعل فعلا يخالف ذلك العموم المنصوص عليه بالقول دل على أن ذلك الفعل خاص به ﷺ لتحتم تخصيص ذلك العموم القولي بذلك الفعل فيكون خاصا به ﷺ ، وقد تقرر في الأصول أن النص القولي العام الذي يشمل النبي بظاهر عمومه لا بنص صريح إذا فعل النبي ﷺ فعلا يخالفه كان ذلك مخصصا لذلك العموم القولي فيكون ذلك الفعل خاصا به ﷺ ، كذا حقق الشنقيطي. وقال الشوكاني في نيل الأوطار : يجعل فعله ﷺ مخصصا له من عموم ذلك القول (يعني حديث عثمان) كما تقرر في الأصول إذا فرض تأخر الفعل عن القول ، فإن فرض تقدمه ففيه الخلاف المشهور في الأصول في جواز تخصيص العام المتأخر بالخاص المتقدم كما هو المذهب الحق أو جعل العام المتأخر ناسخا كما ذهب إليه البعض - انتهى. وقال في السيل الجرار : إن حديث ابن عباس غاية ما فيه على فرض أنه أرجح لكونه في الصحيحين أن ذلك جائز لرسول الله ﷺ فيكون خاصا به ، والنهي خاصا بالأمة كما تقرر في الأصول أن فعله ﷺ لا يعارض القول الخاص بالأمة ، وعلى تقدير شمول النهي له فيكون فعله مخصصا له - انتهى. وقال النووي وغيره من الشافعية: هذا من خصائصه ﷺ فكان له أن يتزوج في حال الإحرام وهو مما خص به دون الأمة ، وتعقبه العيني فقال : دعوى التخصيص تحتاج إلى دليل ، ويأتي مزيد الكلام في ذلك في شرح حديثي يزيد بن الأصم وأبي رافع (متفق عليه) أخرجه البخاري في الحج وفي المغازي وفي النكاح، ومسلم في النكاح،

٢٧٠٨ — (٦) وعن يزيد بن الأصم ، ابن أخت ميمونة ، عن ميمونة ، أن رسول الله ﷺ تزوجها وهو حلال.

وأخرجه أيضا أحمد مرارا وأبوداود والترمذي والنسائي وابن ماجه وابن الجارود والدارمي والبيهقي والطحاوي وغيرهم.

٢٧٠٨ - قوله (وعن يزيد بن الأصم) بن عبيد بن معاوية بن عبادة بن البكاء - بفتح الموحدة وتشديد الكاف - واسم الأصم عمرو أبو عوف البكائي الكوفي نزل الرقة ، ربته خالته ميمونة أم المومنين ، واسم أمه برزة بنت الحارث أخت ميمونة. قال الحافظ : يقال له رؤية ولا يثبت وهو ثقة من الطبقة الوسطى من التابعين ، مات سنة ثلاث ومائة ، وذكر الواقدي أنه عاش ثلاثا وسبعين سنة (ابن أخت ميمونة) بنت الحارث أم المؤمنين (تزوجها وهو حلال) أي غير محرم ، قيل تزوجها قبل الإحرام كما يدل عليه رواية مالك عن ربيعة عن سليمان بن يسار المرسلة في وقوع التزويج بالمدينة قبل أن يخرج ، وقيل تزوجها بعد ما حل من عمرته بمكة أو بسرف وعلى كل حال هذا الحديث معارض لحديث ابن عباس السابق وأجاب القائلون بجواز النكاح في الإحرام عن ذلك بوجهين : **الأول** ترجيح حديث ابن عباس على حديث يزيد بن الأصم وذلك بوجوه **منها** أن حديث ابن عباس أقوى وأصح إسنادا لاتفاق الشيخين عليه بخلاف حديث ابن الأصم وما في معناه فإنه لم يخرجه البخاري ، وقد تقدم الجواب عن هذا ، **ومنها** أن ابن الأصم لا يقاوم بابن عباس حفظا واتقانا وفقها ، ولذا قال عمرو بن دينار للزهري : وما يدري ابن الأصم أعرابي كذا وكذا بشيء ؟ أتجعله مثل ابن عباس ، فابن عباس بمرتبة من العلم والفقه والحفظ والإتقان لا يدانيه ابن الأصم ، **وأجاب** عن هذا ابن حزم بما نصه : وأما ترجيحهم ابن عباس على يزيد فنعم ، والله لا يقرب يزيد بعبد الله ولا كرامة ، وهذا تمويه منهم لأن يزيد إنما رواه عن ميمونة ، وروى أصحاب ابن عباس عن ابن عباس ونحن لا نقرن ابن عباس صغير من الصحابة إلى ميمونة أم المؤمنين لكن نعدل يزيد إلى أصحاب ابن عباس ولا نقطع بفضلهم عليه ، قال : وخبر يزيد عن ميمونة هو الحق ، وقول ابن عباس وهم لا شك فيه لأنها هي أعلم بنفسها منه وأنها كانت إذ ذاك امرأة كاملة ، وكان ابن عباس يومئذ ابن عشرة أعوام وأشهر فبين الضبطين فرق لا يخفى ، هذا وقد تصدى العيني للجواب عن كلام ابن حزم ، من شاء الوقوف عليه رجع إلى العمدة (ج ١٠ : ص ١٩٦) **ومنها** ان حديث ابن عباس مثبت لأمر زائد وهو الإحرام وحديث ابن الأصم ناف له ، ومن المعلوم أن المثبت يقدم ويرجح على النافي. **وفيه** أن حديث يزيد عن ميمونة أيضا مثبت لوقوع عقد النكاح حلالا وحديث ابن عباس ناف لذلك ، وبه صرح أهل الأصول من الحنفية ، وهذا يقتضي أن يقدم حديث ابن الأصم ومن وافقه على حديث ابن عباس. **ومنها** أن حديث ابن عباس محكم لا يحتمل تأويلا قريبا بخلاف رواية ابن الأصم وما في معناها فإنها تحمل على الخطبة أو فشو أمر التزوج واشتهاره عند البناء في الحل أي بسرف راجعا إلى المدينة. **وفيه** أن الأمر على العكس من ذلك كما تقدم. **ومنها** أن أمر النكاح كان إلى العباس

رواه مسلم، قال الشيخ الإمام محى السنة رحمه الله: والأكثرون على أنه تزوجها حلالا، وظهر أمر تزويجها وهو محرم، ثم بنى بها وهو حلال بسرف فى طريق مكة.

وكان هو وكيل عقد النكاح، والوكيل أعرف من الموكل وكذا يكون ابن العباس أعرف بالقضية. وفيه ما تقدم أن صاحب القضية أى ميمونة أعرف بقضيتها ولم يرو عن العباس فى وقت التزويج شئ ولم يثبت شهود ابنه واقعة النكاح، ومنها أن حديث ابن عباس مؤيد بالقياس فإنه عقد كسائر العقود التى يتلفظ بها من شراء الأمة للتسرى وغيره كما حكى عن أنس فيما رواه الطحاوى. وفيه أن الواجب حينئذ الرجوع إلى الحديث القولى أى حديث عثمان لا إلى القياس فإن تحكيم القياس عند التعارض بين حكايتى فعل مع وجود النص القولى غير صحيح فإن فيه تركا للنص وعملا بالقياس، الوجه الثانى من الوجهين اللذين أجاب بهما القائلون بالجواز هو أن المراد بالنكاح والتزوج فى حديث يزيد بن الأصم هو الدخول والبناء والوطء دون العقد. قال القارى: قوله تزوجها أى دخل بها. وقال ابن الهمام: يحمل لفظ التزوج فى حديث ابن الأصم على البناء بها مجازا بعلاقة السببية العادية - انتهى. وبنحو ذلك قال الزبيدى فى شرح الإحياء. وفيه أنه روى مسلم عن ابن نمير عن ابن عيينة عن عمرو بن دينار عن أبى الشعثاء أن ابن عباس أخبره أن رسول الله ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم. قال عمرو بن دينار: فحدثت به الزهرى فقال: أخبرنى يزيد بن الأصم أنه نكحها وهو حلال، زاد عبد الرزاق والبيهقى: قال عمرو بن دينار «فقلت لابن شهاب: أتجعل أعرابيا بوالا على عقبيه إلى ابن عباس» وهى خالة ابن عباس أيضا؟ ولفظ الطحاوى «أتجعله مثل ابن عباس؟» قال البيهقى: ويزيد بن الأصم لم يقله عن نفسه إنما حدث به عن ميمونة بنت الحارث - انتهى. فهذه الرواية تدل على أن المراد بالنكاح والتزوج فى حديثى ابن عباس ويزيد بن الأصم عند عمرو بن دينار وابن شهاب هو العقد لا الوطء والبناء وإلا لما صح المقابلة والمعارضة فافهم، وكذا يدل على بطلان التأويل المذكور رواية أحمد والترمذى والبيهقى لحديث يزيد بن الأصم عن ميمونة بلفظ «أن رسول الله ﷺ تزوجها حلالا وبنى بها حلالا» (رواه مسلم) فى النكاح وأخرجه أيضا أحمد (ج ٦: ص ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٥) وأبو داود وابن ماجه والدارمى وابن الجارود والبيهقى (ج ٥: ص ٦٦، وج ٧: ص ٢١١) (قال الشيخ الإمام محى السنة) أى صاحب المصابيح (والأكثرون) قال القارى: يعنى الأئمة الثلاثة وأتباعهم (على أنه تزوجها حلالا) أى عقد عليها قبل أن يحرم (وظهر أمر تزويجها) أى بسرف ذاهبا إلى مكة (وهو محرم ثم بنى) أى دخل بها (وهو حلال بسرف) على وزن كتف غير منصرف وقيل منصرف (فى طريق مكة) أى إلى المدينة وذلك بعد فراغه من عمرته المسماة بعمرة القضاء، قال الساعاتى فى شرح المسند: وهذا الجمع وجيه وعليه فيقال إن ابن عباس لم يعلم بالعقد إلا بعد انتشاره والنبى ﷺ محرم بسرف، فهم أن العقد لم يحصل إلا فى المكان الذى يقال له

٢٧٠٩ - (٧) وعن أبي أيوب ، أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يغسل رأسه وهو محرم .

سرف ، ولهذا قال في روايته أن النبي ﷺ تزوج بماء يقال له سرف وهو محرم ، وتقدم أن هذا الماء أقرب إلى مكة من المدينة ، وميقات أهل المدينة أقرب إلى المدينة من مكة فثبت أنه كان محرما بسرف ولم يبلغ ابن عباس خبر الزواج إلا بهذا المكان ففهم أنه حصل حينئذ .

٢٧٠٩ - قوله (كان يغسل رأسه وهو محرم) فيه دليل على جواز الاغتسال للمحرم وغسله رأسه وتشريبه شعره بالماء، وفي الحديث قصة وهو مختصر من حديث طويل رواه الشيخان وغيرهما عن عبد الله بن حنين أن عبد الله بن عباس والمسور بن مخرمة اختلفا بالأبواء فقال عبد الله بن عباس : يغسل المحرم رأسه. وقال المسور : لا يغسل المحرم رأسه . فأرسلني عبد الله بن عباس إلى أبي أيوب الأنصاري فوجدته يغتسل بين القرنين وهو يستتر بثوب فسلمت عليه ، فقال : من هذا ؟ فقلت : أنا عبد الله بن حنين ، أرسلني إليك عبد الله بن عباس يسألك كيف كان رسول الله ﷺ يغسل رأسه وهو محرم ؟ فوضع أبو أيوب يده على الثوب فطأطأه حتى بدا لي رأسه، ثم قال لإنسان يصب عليه : اصبب، فصب على رأسه ثم حرك رأسه بيديه فأقبل بهما وأدبر فقال: هكذا رأيت رسول الله ﷺ يفعل. وقد ترجم البخاري لهذا الحديث «باب الاغتسال للمحرم» قال الحافظ : أي ترفها وتنظفا وتطهرا من الجنابة ، قال ابن المنذر : أجمعوا على أن للمحرم أن يغتسل من الجنابة ، واختلفوا فيما عدا ذلك ، وكأن المصنف (أي البخاري) أشار إلى ما روى عن مالك أنه كره للمحرم أن يغطي رأسه في الماء ، وروى في الموطأ عن نافع أن ابن عمر كان لا يغسل رأسه وهو محرم إلا من احتلام قال الحافظ : وفي الحديث جواز غسل المحرم وتشريبه شعره بالماء ودلكه بيده إذا أمن تناثره . وقال الزرقاني: دل حديث أبي أيوب على جواز ذلك ما لم يؤد إلى نتف الشعر ، وقال الباجي : ليس في إمرار اليد على الرأس قتل الدواب ولا إزالتها عن موضعها إلا مثل ما في صب الماء على الرأس خاصة ، ولذلك كانا مباحين فأما الانغماس في الماء فإنه محظور عند مالك على المحرم لأنه ربما زال القمل بكثرة الماء عن الشعر ، وقد روى عن عمر بن الخطاب وعبد الله بن عباس إجازة انغماس المحرم في الماء. قال العيني : وكان أشهب وابن وهب يتغامسان في الماء وهما محرمان مخالفة لابن القاسم، وكان ابن القاسم يقول : إن غمس رأسه في الماء أطعم شيئا من طعام خوفا من قتل الدواب ولا تجب الفدية إلا بيقين ، وعن مالك استحبابه ولا بأس عند جميع أصحاب مالك أن يصب المحرم على رأسه الماء لحر يجده - انتهى . قال الساعاتي في شرح المسند : اتفق العلماء على جواز غسل المحرم رأسه وجسده من الجنابة بل هو واجب عليه ، وأما غسله تبردا فمذهب الجمهور جوازه بلا كراهة ، واختلفوا في غسل المحرم رأسه فذهب الأئمة أبوحنيفة والشافعي وأحمد وإسحاق والثوري والأوزاعي إلى أنه لا بأس بذلك ، ووردت الرخصة به عن عمر بن الخطاب وابن عباس وجابر

....

وعليه الجمهور ، وحجتهم حديث أبي أيوب وكان مالك يكره ذلك للمحرم لأثر ابن عمر أنه كان لا يغسل رأسه إلا من احتلام ، ويجوز غسل الرأس بالسدر والخطمى عند الشافعية (ورواية للحنابلة) مع الكراهة بحيث لا ينتف شعرا ولا فدية عليه. وذهب أبوحنيفة ومالك وأحمد إلى التحريم ولزوم الفدية. وقال صاحبا أبي حنيفة : عليه صدقة لأن الخطمى تستلذ رائحته وتزيل الشعث وتقتل الهوام فوجبت به الفدية كالورس وقال ابن رشد : قال الجمهور (أبوحنيفة والشافعي وأحمد وإسحاق والثورى والأوزاعى): لا بأس بغسل المحرم رأسه ، وقال مالك يكره ، وعمدته أثر ابن عمر (المذكور) وعمدة الجمهور حديث أبي أيوب وحمله مالك على غسل الجنابة والحجة له إجماعهم على أن المحرم ممنوع من قتل القمل ونتف الشعر وإلقاء التفث ، والغاسل رأسه إما أن يفعل هذه كلها أوبعضها ـ انتهى . وقال الأبي في الإكمال : اختلف في غسل المحرم تبردا أو غسل رأسه فأجازه الجمهور كما قال عمر : لا يزيده الماء إلا شعثا ، وتؤول عن مالك مثله وتؤولت عنه الكراهة أيضا ، وكره غمس المحرم رأسه في الماء ، وعللت الكراهة بأنه من تحريك يده في غسله أو غمسه قد يقتل بعض الدواب أو يسقط بعض الشعر ، وقيل : لعله رآه من تغطية الرأس ـ انتهى . وقال الباجي : الغسل للتبرد جائز للمحرم وإن كان لغير ضرورة . وهذه رواية ابن القاسم عنه ـ انتهى . قلت : وأثر ابن عمر المذكور بظاهره معارض لما روى مالك عن نافع أن عبد الله بن عمر كان لا يدخل مكة إذا خرج حاجا أو معتمرا حتى يغتسل قبل أن يدخل إذا دنا من مكة بذى طوى ويأمر من معه فيغتسلون قبل أن يدخلوا مكة . قال الحافظ : ظاهره أن غسله لدخول مكة كان لجسده دون رأسه ، وهكذا قال الباجي وزاد «قال ابن حبيب : إذا اغتسل المحرم لدخول مكة فإنما يغسل جسده دون رأسه فقد كان ابن عمر لا يغسله» . وقال الشيخ أبو محمد : لعل ابن عمر كان لا يغسل رأسه إلا من جنابة يعنى في غير هذه المواضع الثلاثة فذهب إلى تخصيص ذلك وحكى ابن المواز عن مالك أن المحرم لا يتدلك رأسه في غسل دخول مكة ولا يغسل رأسه إلا بصب الماء فقط . واعتبر الباجي من قول مالك أنه في كل موضع أباح الغسل للمحرم لغير جنابة لا يذكر فيه إمرار اليد وإنما يذكر فيه صب الماء ، وإذا ذكر غسل الجنابة ذكر إمرار اليد . وقال الشافعي : نحن ومالك لا نرى بأسا أن يغسل المحرم رأسه من غير احتلام ، وروى عنه ﷺ أنه اغتسل وهو محرم وأطال الكلام إلى أن قال : وقد يذهب على ابن عمر وغيره السنن ولو علمها ما خالفها ـ انتهى . وقال في المحلى : قوله «كان لا يغسل رأسه وهو محرم إلا من احتلام» أى تحريا لما هو الأفضل لما روى الترمذي عن ابن عمر مرفوعا «الحاج الشعث التفل» انتهى ، وأما غسل الرأس بالخطمى والسدر ونحوه فاختلفوا فيه أيضا كما تقدم ، قال العيني : إن غسل رأسه بالخطمى والسدر فإن الفقهاء يكرهونه وهو قول مالك وأبي حنيفة والشافعي وأوجب مالك وأبوحنيفة عليه الفدية . وقال الشافعي وأبو ثور : لا شئ عليه ، وقال في البناية : لا يغسل رأسه ولا لحيته بالخطمى ،

متفق عليه.

٢٧١٠ ـ (٨) وعن ابن عباس، قال: احتجم النبي صلى الله عليه وسلم وهو محرم.

وبه قال مالك. وفي شرح الوجيز: لا يكره بالخطمي والسدر، وفي القديم يكره ولكن لا فدية عليه. وبه قال أحمد، وفي الهداية: لا يغسل بالخطمي لأنه نوع طيب ولأنه يقتل هوام الرأس، وقال القاري: يجوز للمحرم غسل رأسه بحيث لا ينتف شعرا بلا خلاف، أما لو غسل رأسه بالخطمي فعليه دم عند أبي حنيفة، وبه قال مالك وقالا صدقة، ولو غسل بأشنان فيه طيب فإن كان من رآه سماه أشنانا فعليه الصدقة، وإن سماه طيبا فعليه الدم، وكذا في قاضي خان، ولو غسل رأسه بالحرض والصابون والسدر ونحوه لا شئ عليه بالاجماع (متفق عليه) فيه أن اللفظ المذكور ليس لهما ولا لأحدهما بل هو مفهوم ما فعله أبو أيوب، ومقتضى ما نسبه إلى النبي ﷺ كما يظهر من سياق الحديث وتمامه عند الشيخين، وقد أخرجه أيضا مطولا أحمد (ج ٥: ص ٤١٦، ٤١٨، ٤٢١) ومالك وأبو داود وابن ماجه والدارمي وابن الجارود والبيهقي وغيرهم.

٢٧١٠ ـ قوله (احتجم النبي ﷺ) أي في حجة الوداع كما جزم به الحازمي وغيره (وهو محرم) جملة حالية، زاد في رواية للبخاري «في رأسه من وجع كان به بماء يقال له لحي جمل» وفي طريق أخرى له عن ابن عباس تعليقا «أن رسول الله ﷺ احتجم وهو محرم في رأسه من شقيقة كانت به» بشين معجمة وقافين وزن عظيمة: وجع يأخذ في أحد جانبي الرأس أو في مقدمه، وفي حديث ابن بحينة الآتي في الفصل الثالث «في وسط رأسه» قال الحافظ بفتح المهملة أي متوسطه وهو ما فوق اليافوخ فيما بين أعلى القرنين. قال الليث: كانت هذه الحجامة في فأس الرأس، وفي حديث أنس الآتي في الفصل الثالث «احتجم وهو محرم على ظهر القدم من وجع كان به» وفي حديث جابر عند أحمد والنسائي «احتجم النبي ﷺ وهو محرم من وثي كان بوركه أو ظهره» ويجمع بين هذه الروايات بتعدد الحجامة منه في الإحرام، ثم يحتمل أنها في إحرام واحد أي في حجة الوداع، ويمكن أن يكون بعضها في إحدى عمراته، وفي الحديث دليل على جواز الحجامة للمحرم، وقد ترجم البخاري لحديث ابن عباس وابن بحينة «باب الحجامة للمحرم» قال الحافظ: أي هل يمنع منها أو تباح له مطلقا أو للضرورة، والمراد في ذلك كله المحجوم لا الحاجم. قال ابن قدامة (ج ٣: ص ٣٠٥): أما الحجامة إذا لم يقطع شعرا فمباحة من غير فدية في قول الجمهور لأنه تداو لإخراج دم فأشبه الفصد وبط الجرح وقال مالك: لا يحتجم إلا من ضرورة. وكان الحسن البصري يرى في الحجامة دما ـ انتهى. وقال العيني: وبجوازه مطلقا قال عطاء ومسروق وإبراهيم وطاوس والثوري وأبوحنيفة والشافعي وأحمد وإسحاق، وقالوا ما لم يقطع الشعر، وقال قوم: لا يحتجم المحرم إلا من ضرورة روي ذلك عن ابن عمر وبه قال مالك ـ انتهى. وقال النووي: أجمع

....

العلماء على جواز الحجامة له فى الرأس وغيره إذا كان له عذر فى ذلك وإن قطع الشعر حينئذ ، لكن عليه الفدية بقطع الشعر فإن لم يقطع فلا فدية عليه ، ودليل المسألة قوله تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية - سورة البقرة ، الآية ١٩٦﴾ وهذا الحديث محمول على أن النبي ﷺ كان له عذر فى الحجامة فى وسط الرأس، لأنه لا ينفك عن قطع شعر. أما إذا أراد المحرم الحجامة لغير حاجة فإن تضمنت قطع شعر فهى حرام لتحريم قطع الشعر ، وإن لم تتضمن ذلك بأن كانت فى موضع لا شعر فيه فهى جائزة عند الجمهور ولا فدية فيها وعن ابن عمر ومالك كراهتها ، وعن الحسن البصرى : فيها الفدية وإن لم يقطع شعرا ، دليلنا أن إخراج الدم فى الإحرام ليس بحرام - انتهى. وخص أهل الظاهر الفدية بشعر الرأس. ونقل الحطاب عن ابن بشير المالكى أنه ذكر قولا بسقوط الفدية مطلقا أى سواء أزال بسبب الحجامة شعرا أولا. قال الشنقيطى : القول الذى ذكره ابن بشير من المالكية واستغربه خليل فى التوضيح بسقوط الفدية مطلقا ولو أزال بسبب الحجامة شعرا ، له وجه من النظر ، ولا يخلو عندى من قوة والله تعالى أعلم ، وإيضاح ذلك أن جميع الروايات المصرحة بأن النبي ﷺ احتجم فى رأسه ، لم يرد فى شئ منها أنه افتدى لإزالة ذلك الشعر من أجل الحجامة ، ولو وجبت عليه فى ذلك فدية لبينها للناس ، لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز ، والاستدلال على وجوب الفدية فى ذلك بعموم قوله تعالى: ﴿ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله ، فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية - سورة البقرة ، الآية ١٩٦﴾ لا ينهض كل النهوض، لأن الآية واردة فى حلق جميع الرأس لا فى حلق بعضه ، وقد قدمنا أن حلق بعضه ليس فيه نص صريح ، ولذلك اختلف العلماء فيه فذهب الشافعى إلى أن الفدية تلزم بحلق ثلاث شعرات فصاعدا ، وذهب أحمد فى إحدى الروايتين إلى ذلك، وفى الأخرى إلى لزومها بأربع شعرات ، وذهب أبوحنيفة إلى لزومها بحلق الربع ، وذهب مالك إلى لزومها بحلق ما فيه ترفه أو إماطة أذى ، وهذا الاختلاف يدل على عدم النص الصريح فى حلق بعض الرأس ، فلا تتعين دلالة الآية على لزوم الفدية لمن أزال شعرا قليلا لأجل تمكن آلة الحجامة من موضع الوجع ، والله تعالى أعلم ، وممن قال بأن إزالة الشعر عن موضع الحجامة لا فدية فيه : محمد وأبو يوسف صاحبا أبي حنيفة بل قالا : فى ذلك صدقة ، وقد قدمنا مرارا أن الصدقة عندهم نصف صاع من بر أو صاع كامل من غيره كتمر وشعير ، والحاصل أن أكثر أهل العلم منهم الأئمة الأربعة على أنه إن حلق الشعر لأجل تمكن آلة الحجامة لزمته الفدية على التفصيل المتقدم فى قدر ما تلزم به الفدية من حلق الشعر كما تقدم إيضاحه وأن عدم لزومها عندنا له وجه من النظر قوى وحكاه ابن بشير من المالكية ، وأما إن لم يحلق بالحجامة شعرا فقد قدمنا قريبا أقوال أهل العلم فيها وتفصيلهم بين ما تدعو إليه الضرورة وبين غيره - انتهى. قال النووى : وفى حديث الحجامة بيان قاعدة من مسائل الإحرام ، وهى أن الحلق واللباس وقتل الصيد ونحو

متفق عليه.

٢٧١١ - (٩) وعن عثمان، حدث عن رسول الله ﷺ في الرجل إذا اشتكى عينيه وهو محرم: ضمدهما بالصبر.

ذلك من المحرمات يباح للحاجة وعليه الفدية كمن احتاج إلى حلق أو لباس لمرض أو حر أو برد أو قتل صيد للجاعة وغير ذلك، واستدل بهذا الحديث على جواز الفصد وبط الجرح والدمل وقطع العرق وقلع الضرس وغير ذلك من وجوه التداوي إذا لم يكن في ذلك ارتكاب ما نهى عنه المحرم من تناول الطيب وقطع الشعر ولا فدية عليه في شئ من ذلك، وفيه مشروعية التداوي واستعمال الطب والتداوي بالحجامة، تنبيه: قال الزرقاني في شرح قول مالك «لا يحتجم المحرم إلا من ضرورة» أي يكره، لأنها قد تؤدي لضعفه كما كره صوم يوم عرفة للحاج مع أن الصوم أخف من الحجامة فبطل استدلال المجيز بأنه لم يقم دليل على تحريم إخراج الدم في الإحرام لأنا لم نقل بالحرمة بل بالكراهة لعلة أخرى علمت - انتهى. ومرادهم أن ضعفه بإخراج الدم منه قد يؤدي إلى عجزه عن إتمام بعض المناسك. وهذا يدل على أن المنع عند المالكية لاحتمال الضعف لا لمعنى في نفس الحجامة، لكن قال الدردير: وكره حجامة بلا عذر خيفة قتل الدواب، فإن تحقق نفي الدواب فلا كراهة، ومحل الكراهة إذا لم يزل بسببها شعر وإلا حرم بلا عذر. وافتدى مطلقا لعذر أم لا، وحكى الدسوقي اختلاف أصحابهم في إطلاق الكراهة وتقييدها باحتمال قتل الدواب ولم يذكر من كرهه لعارض الضعف ووجه بعض المالكية الكراهة المذكورة بأن الحجامة إنما تكون في العادة بشد الزجاج ونحوه والمحرم ممنوع من العقد والشد على جسده، قاله الشيخ سند (متفق عليه) أخرجه البخاري في الحج وفي الصوم وفي الطب، ومسلم في الحج، وأخرجه أحمد مرارا والترمذي وأبو داود والنسائي والحميدي والبيهقي والدارمي وابن الجارود وغيرهم.

٢٧١١ - قوله (في الرجل) أي في حقه وشأنه وكذا حكم المرأة المحرمة (إذا اشتكى عينيه) أي حين شكا وجعهما (ضمدهما) بصيغة الماضي مشددا من باب التفعيل. قال القاري: وفي نسخة يعني من المشكاة على بناء الأمر للإباحة. قلت: ويحتمل أن يكون بصيغة الماضي مخففا من باب ضرب ونصر، يقال ضمد الجرح يضمده ويضمده وضمّده شده بالضمادة وهي العصابة كالضماد، هذا أصله ثم استعمل في خلط الدواء بمائع فيلين ويوضع على العضو المأوف، قال الطيبي: أصل الضمد الشد، يقال ضمد رأسه وجرحه إذا شده بالضماد وهو خرقة يشد بها العضو المأوف أي المصاب بالآفة، ثم قيل لوضع الدواء على الجرح وغيره وإن لم يشد - انتهى (بالصبر) ككتف بفتح الصاد المهملة وكسر الباء ويجوز إسكانها، وقال في القاموس: ولا يسكن الباء إلا في ضرورة الشعر، عصارة شجر مر، وقال في بحر

رواه مسلم.

٢٧١٢ - (١٠) وعن أم الحصين، قالت: رأيت أسامة وبلالا، وأحدهما آخذ بخطام ناقة رسول الله ﷺ، والآخر رافع ثوبه يستره من الحر، حتى رمى جمرة العقبة.

الجواهر: هو عصارة جامدة من نبات كالسوسن بين صفرة وحمرة منه سقوطرى ومنه عربي ومنه سميخاني وأفضله سقوطرى - انتهى. ويسمى بالأردية «إيلوا» والمقصود أن يخلط الصبر بالماء ويمرخ فيقطره فى عينيه أو يكتحلهما به أو يضعه على عينيه. وفى الحديث دليل على جواز تضميد العين وغيرها بالصبر ونحوه. قال النووى: اتفق العلماء على جواز تضميد العين وغيرها بالصبر ونحوه مما ليس بطيب ولا فدية فى ذلك، فإن احتاج إلى ما فيه طيب جاز له فعله وعليه الفدية. واتفق العلماء على أن للمحرم أن يكتحل بكحل لا طيب فيه إذا احتاج إليه ولا فدية عليه فيه. وأما الاكتحال للزينة فمكروه عند الشافعي وآخرين ومنعه جماعة منهم أحمد وإسحاق، وفى مذهب مالك قولان كالمذهبين، وفى إيجاب الفدية بذلك عندهم خلاف - انتهى. ومذهب الحنفية فيه مثل مذهب الشافعي، وروى البيهقى عن عائشة أنها قالت فى الإثمد والكحل الأسود إنه زينة نحن نكرهه ولا نحرمه. وبه قال مالك وأحمد وإسحاق إلا عند الحاجة، وأجمعوا على حله حيث لا طيب فيه (رواه مسلم) وأخرجه أيضا أحمد (ج ١: ص ٦٠، ٦١، ٦٥، ٦٨) وأبو داود والترمذى والنسائى والبيهقى وابن الجارود والحميدى.

٢٧١٢ — قوله (وعن أم الحصين) بضم الحاء وفتح الصاد المهملتين ثم ياء ساكنة ثم نون، هى بنت إسحاق الأحمسية الصحابية ولا يعرف لها اسم (رأيت أسامة) هو ابن زيد بن حارثة مولى رسول الله ﷺ (وبلالا) هو ابن رباح مولى أبي بكر الصديق (وأحدهما) أى والحال أن أحدهما. قال القارى: والظاهر أنه بلال (آخذ) بصيغة الفاعل (بخطام ناقة رسول الله ﷺ) الخطام بكسر الخاء ككتاب بمعنى الزمام (والآخر) أى أسامة (رافع) بالتنوين (ثوبه) أى ثوبا فى يده (يستره) أى يظله بثوب مرتفع عن رأسه بحيث لم يصل الثوب إلى رأس رسول الله ﷺ (من الحر) وفى رواية «رافع ثوبه على رأس رسول الله ﷺ من الشمس» وروى أحمد عن أبي أمامة عمن رأى النبي ﷺ «راح إلى منى يوم التروية وإلى جانبه بلال، بيده عود عليه ثوب يظلل به رسول الله ﷺ» وفى الحديث دليل على جواز تظليل المحرم على رأسه بثوب أو نحوه سواء كان راكبا أو نازلا وإليه ذهب أبو حنيفة والشافعي والجمهور محتجين بحديثى أم الحصين وأبي أمامة، وذهب مالك وأحمد إلى عدم الجواز إلا إذا كان نازلا، فإن استظل سائرا فعليه الفدية، وعن أحمد رواية أخرى أنه لا فدية وأجمعوا على أنه لو قعد تحت خيمة أو سقف جاز. وقد احتج لمالك وأحمد على منع التظلل بما رواه البيهقى بإسناد صحيح عن ابن عمر أنه أبصر رجلا على بعيره وهو محرم قد استظل بينه وبين الشمس،

....

فقال: إضح لمن أحرمت له، وبما أخرجه البيهقي أيضا بإسناد ضعيف عن جابر مرفوعا «ما من محرم يضحي للشمس حتى تغرب إلا غربت بذنوبه حتى يعود كما ولدته أمه» وقوله «اضح» بالضاد المعجمة، وكذا «يضحي» والمراد أبرز للشمس، وروى البيهقي أيضا والشافعي وسعيد بن منصور عن عبد الله بن عياش بن ربيعة قال: حججت مع عمر بن الخطاب فما رأيت مضطربا فسطاطا حتى رجع، قيل له: فما كان يصنع؟ قال يطرح النطع على الشجر فيجلس تحته، قال الشوكاني: ويجاب بأن قول ابن عمر لا حجة فيه، وبأن حديث جابر مع كونه ضعيفا لا يدل على المطلوب وهو المنع من التظالل ووجوب الكشف لأن غاية ما فيه أنه أفضل، على أنه يبعد منه ﷺ أن يفعل المفضول ويدع الأفضل في مقام التبليغ - انتهى. وقال النووي: حديث جابر ضعيف مع أنه ليس فيه نهي وكذا فعل عمر وقول ابن عمر ليس فيه نهي ولوكان فحديث أم الحصين مقدم عليه - انتهى. قلت: ويدل على الجواز مطلقا استظلاله ﷺ بالقبة المضروبة في عرفة. وقال الشنقيطي: لا يجوز عند المالكية أن يظلل المحرم على رأسه أو وجهه بعصا فيها ثوب، فإن فعل افتدى، وفيه قول عندهم بعدم لزوم الفدية وهو الحق، وحديث أم الحصين في التظليل على النبي ﷺ بثوب يقيه الحر وهو يرمي جمرة العقبة، يدل على ذلك، وعلى أنه جائز فالسنة أولى بالاتباع، وأجاز المالكية للمحرم أن يرفع فوق رأسه شيئا يقيه من المطر، واختلفوا في رفعه فوقه شيئا يقيه من البرد، والأظهر الجواز لدخوله في معنى الحديث المذكور إذ لا فرق بين الأذى من البرد والحر والمطر، وبعضهم يقول: إن الفدية المذكورة مندوبة لا واجبة ولا بأس عندهم باتقاء الشمس أو الريح باليد يجعلها على رأسه أو وجهه. قال الشنقيطي: ولا خلاف بين أهل العلم في الاستظلال بالخباء والقبة المضروبة والفسطاط والشجرة وأن يرمى عليها ثوبا، وعن مالك منع إلقاء الثوب على الشجرة، وأجازه عبد الملك بن الماجشون قياسا على الخيمة وهو الأظهر. قال: والاستظلال بالثوب على العصا عند المالكية إذا فعله وهو سائر لا خلاف في منعه، ولزوم الفدية فيه، وإن فعله وهو نازل ففيه خلاف عندهم. والحق الجواز مطلقا للحديث المذكور لأن ما ثبتت فيه سنة عن رسول الله ﷺ لا يجوز العدول عنه إلى رأي مجتهد من المجتهدين ولو بلغ ما بلغ من العلم والعدالة لأن سنته ﷺ حجة على كل أحد، وليس قول أحد حجة على سنته ﷺ، وحديث أم الحصين نص صحيح صريح في جواز استظلال المحرم الراكب بثوب مرفوع فوقه يقيه حر الشمس والنازل أحرى بهذا الحكم عند المالكية من الراكب. وهذا الحديث الصحيح المرفوع لا يعارض بما روى من فعل عمر وقول ابنه عبد الله موقوفا عليهما، ولا بحديث جابر الضعيف في منع استظلال المحرم - انتهى. قلت: وأجاب عن حديث أم الحصين بعض أصحاب مالك بأن هذا المقدار لا يكاد يدوم فهو كما أجاز مالك للمحرم أن يستظل بيده. وقال الطبري: حمل بعض أصحاب مالك الحديث على أنه تساهل لما قارب

رواه مسلم.

٢٧١٣ - (١١) وعن كعب بن عجرة، أن النبي صلى الله عليه وسلم مر به

الإحلال كما تساهل في الطيب قبل الإفاضة. قلت: وما رواه أحمد من حديث أبي أمامة يرد التاويلين (رواه مسلم) وأخرجه أيضا أحمد (ج ٦: ص ٤٠١) وأبو داود والنسائي والدارمي والبيهقي (ج ٥: ص ٦٩).

٢٧١٣ - قوله (وعن كعب بن عجرة) بضم العين المهملة وسكون الجيم وبعدها راء مهملة ثم تاء تأنيث. نقل ابن عبد البر عن أحمد بن صالح المصري قال: حديث كعب بن عجرة في الفدية سنة معمول بها لم يروها من الصحابة غيره ولا رواها عنه إلا ابن أبي ليلى وابن معقل. قال: وهي سنة أخذها أهل المدينة عن أهل الكوفة. قال الزهري: سألت عنها علماءنا كلهم حتى سعيد بن المسيب فلم يبينوا كم عدد المساكين. قال الحافظ فيما أطلقه ابن صالح نظر فقد جاءت هذه السنة من رواية جماعة من الصحابة غير كعب فذكرهم، قال: ورواه عن كعب بن عجرة غير المذكورين أبو وائل عند النسائي ومحمد بن كعب القرظي عند ابن ماجه ويحيى بن جعدة عند أحمد وعطاء عند الطبري فيقيد إطلاق أحمد بن صالح بالصحة، فإن بقية الطرق التي ذكرتها لا تخلو عن مقال إلا طريق أبي وائل عن كعب بن عجرة عند النسائي (أن النبي ﷺ مر به) فيه تجريد أو التفات أو نقل بالمعنى، قاله القاري. قلت: وفي رواية «وقف على رسول الله ﷺ بالحديبية» وفي أخرى «أتى علي رسول الله ﷺ زمن الحديبية» وفي أخرى «أتيت رسول الله ﷺ فقال: أدنه، فدنوت، فقال: أدنه، فدنوت» وفي رواية «حملت إلى رسول الله ﷺ والقمل يتناثر على وجهي، فقال: ما كنت أرى أن الجهد بلغ منك ما أرى» وفي أخرى «أنه خرج مع النبي ﷺ محرما فقمل رأسه ولحيته فبلغ ذلك النبي ﷺ فأرسل إليه فدعا الحلاق فحلق رأسه» والجمع بين هذا الاختلاف أن يقال: مر به أولا وهو يوقد تحت قدر فرآه على تلك الصورة روية إجمالية عن بعد يسير وقال: أيؤذيك هوامك هذه؟ ولكنه لم يقدر قدر ما بلغ به من الوجع الشديد، ثم بلغه ما هو فيه من البلاء وشدة الأذى فأرسل إليه واستدعاه حتى أتاه محمولا فاستدناه فدنا كما في رواية ابن عون عن مجاهد عن ابن أبي ليلى عند الشيخين وحك رأسه بإصبعه الكريمة كما في رواية أبي وائل عن كعب عند الطبري فخاطبه وقال له: ما كنت أرى أن الجهد بلغ منك ما أرى، ودعا الحلاق فحلق رأسه بحضرته، فنقل بعض الرواة ما لم ينقله الآخر. قال الحافظ بعد ما ذكر اختلاف الروايات في ذلك مفصلا ما لفظه: «والجمع بين هذا الاختلاف في قول ابن أبي ليلى عن كعب أن النبي ﷺ مر به فرآه، وفي قول عبد الله بن معقل أن النبي ﷺ أرسل إليه فرآه، أن يقال مر به أولا فرآه على تلك الصورة فاستدعى به إليه فخاطبه وحلق رأسه بحضرته فنقل كل واحد منهما ما لم ينقله الآخر ويوضحه قوله في رواية ابن عون حيث قال فيها «فقال: ادن فدنوت» فالظاهر أن هذا الاستدناء كان عقب رؤيته إياه

وهو بالحديبية قبل أن يدخل مكة وهو محرم، وهو يوقد تحت قدر، والقمل تتهافت على وجهه، فقال: أيؤذيك هوامك؟ قال: نعم. قال: فاحلق رأسك،

إذ مر به وهو يوقد تحت القدر - انتهى. وقال الطبري: يحتمل أن يكون وقف عليه ﷺ وأمره بذلك ثم حمل إليه لما كثر عليه فأمره ثانيا فلا يكون بين قوله «فحملت إلى رسول الله ﷺ» وبين قوله «مر به» تضاد. وقال العيني بعد ذكر اختلاف الروايات: لا تعارض في شئ من ذلك ووجهه أنه مر به وهو محرم في أول الأمر وسأله عن ذلك، ثم حمل إليه ثانيا بإرساله إليه، وأما إتيانه فبعد الإرسال، وأما رؤيته فلابد منها في الكل - انتهى باختصار يسير (وهو) أي كعب (بالحديبية) تقدم ضبطها والكلام عليها، وكان ذلك سنة ست من الهجرة وكانوا محرمين بعمرة مع النبي ﷺ فصدهم المشركون عن دخول مكة (قبل أن يدخل مكة) أي وهو يتوقع دخولها حين لم يقع منع عن وصولها، وفي رواية للبخاري: أن رسول الله ﷺ رآه وإنه ليسقط القمل على وجهه، فقال: أيؤذيك هوامك؟ قال نعم، فأمره أن يحلق وهو بالحديبية ولم يبين لهم أنهم يحلون وهم على طمع أن يدخلوا مكة فأنزل الله الفدية (وهو يوقد) من الايقاد (تحت قدر) وفي رواية «برمة» (والقمل) أي جنسه وهو بفتح القاف وسكون الميم، دويبة تتولد من العرق والوسخ في بدن الإنسان أو ثوبه أو شعره تسمى بالفارسية «سپس» وبالأردوية «جوين» (تتهافت) بالتائين، وفي مسلم «يتهافت» أي بصيغة التذكير يعني تتساقط شيئا فشيئا، من التهافت وهو تساقط الشئ قطعة قطعة كالثلج والرذاذ ونحوهما (على وجهه) وفي رواية لأحمد «قملت حتى ظننت أن كل شعرة من رأسي فيها القمل من أصلها إلى فرعها. وفي رواية له أيضا «وقع القمل في رأسي ولحيتي حتى حاجبي وشاربي» وفي رواية لأبي داود «أصابتني هوام حتى تخوفت على بصري» (فقال أيؤذيك) بالتذكير، وفي بعض النسخ بالتأنيث (هوامك) بتشديد الميم جمع هامة وهي ما يدب من الأخشاش والمراد بها ما يلازم جسد الإنسان غالبا إذا طال عهده بالتنظيف، وقد وقع في الرواية هذه نفسها القمل فهو المراد بالهوام. قال الحافظ: قد عين في كثير من الروايات أنها القمل، وقال في موضع آخر: الهوام اسم للحشرات لأنها تهم أن تدب، وإذا أضيفت إلى الرأس اختصت بالقمل. وقال القاري: الهوام جمع هامة بتشديد الميم وهي الدابة التي تسير على السكون كالنمل والقمل. قال القرطبي: قوله «أيؤذيك هوامك؟» هذا سؤال عن تحقيق العلة التي يترتب عليها الحكم فلما أخبره بالمشقة التي نالته خفف عنه - انتهى. قال الحافظ: واستدل به على أن الفدية مرتبة على قتل القمل، وتعقب بذكر الحلق. فالظاهر أن الفدية مرتبة عليه، وهما وجهان عند الشافعية. ويظهر أثر الخلاف فيما لو حلق ولم يقتل قملا (فاحلق رأسك) أمر إباحة، قاله القاري. وفي رواية «فأمره رسول الله ﷺ أن يحلق رأسه، قال الباجي: والأمر وإن كان يقتضي الوجوب أو الندب ولا تكون الإباحة أمرا فقد يحتمل أن يكون النبي ﷺ ندبه

وأطعم فرقا بين ستة مساكين. والفرق ثلاثة آصع،

إلى ذلك، ورآه الأفضل له فقد نهى الإنسان عن أذى نفسه وتحمل المشقة الخارجة عن العادة المؤذية التي لا يطيقها الإنسان غالبا في العبادات ولذلك كره من الحولاء بنت تويت أن لا تنام الليل، وقد قال ﷺ: اكلفوا من العمل ما تطيقون - انتهى. وقوله «أن يحلق رأسه» أي يزيل شعره أعم من أن يكون بموسى أو بمقص أو نورة، قاله الزرقاني، وقال ابن قدامة: لا نعلم خلافا في إلحاق الإزالة بالحلق سواء كان بموسى أو مقص أو نورة أو غير ذلك وأغرب ابن حزم فأخرج النتف عن ذلك، فقال يلحق جميع الإزالات بالحلق إلا النتف، كذا في الفتح (وأطعم) أمر وجوب وهو بيان لقوله تعالى: ﴿أو صدقة﴾ (فرقا) بفتح الفاء والراء وقد تسكن قاله ابن فارس. وقال الأزهري: كلام العرب بالفتح والمحدثون قد يسكنونه وآخره قاف، مكيال معروف بالمدينة وهو ستة عشر رطلا. قال الحافظ: وإذا ثبت أن الفرق ثلاثة آصع كما سيأتي اقتضى أن الصاع خمسة أرطال وثلث خلافا لمن قال إن الصاع ثمانية أرطال (بين ستة مساكين) قال الطيبي: فلكل واحد نصف صاع بلا فرق بين الأطعمة (والفرق ثلاثة آصع) كذا في صحيح مسلم وكتاب الحميدي وشرح السنة، وفي نسخ المصابيح «أصوع» وكلاهما جمع صاع. وأخطأ من قال «آصع» لحن. قال الطيبي: صح هذا اللفظ في الحديث وهو من قبيل القلب وأصله أصوع - انتهى. والمراد بالقلب القلب المكاني بأن تجعل الواو مكان الصاد وعكسه بعد نقل حركة الواو إلى الصاد ثم تقلب الواو ألفا لتحركها في الأصل وانفتاح ما قبلها، كذا في المرقاة وقال النووي: الآصع جمع صاع، وفي الصاع لغتان، التذكير والتأنيث وهو مكيال يسع خمسة أرطال وثلثا بالبغدادي، هذا مذهب مالك وأحمد وجماهير العلماء، وقال أبوحنيفة يسع ثمانية أرطال، وأجمعوا على أن الصاع أربعة أمداد، وهذا الذي قدمناه من أن الآصع جمع صاع صحيح، وقد ثبت استعمال الآصع في هذا الحديث الصحيح من كلام رسول الله ﷺ، وكذلك هو مشهور في كلام الصحابة والعلماء بعدهم، وفي كتب اللغة وكتب النحو والتصريف، ولا خلاف في جوازه وصحته - انتهى. وذكر الحافظ في الفتح هذه الرواية عن مسلم ثم قال: وأخرجه الطبري من طريق يحيى بن آدم عن ابن عيينة فقال: فيه قال سفيان: والفرق ثلاثة آصع، فأشعر بأن تفسير الفرق مدرج لكنه مقتضى الروايات الأخر، ففي رواية سليمان بن قرم عن ابن الأصبهاني عند أحمد «لكل مسكين نصف صاع» وفي رواية يحيى بن جعدة عند أحمد أيضا «أو أطعم ستة مساكين مدين مدين» وفي رواية زكريا عن ابن الأصبهاني عند مسلم «أو يطعم ستة مساكين، لكل مسكينين صاع» وكذا أخرجه مسدد في مسنده عن أبي عوانة عن ابن الأصبهاني، وللبخاري عن أبي الوليد عن شعبة عن ابن الأصبهاني «أو أطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع» ثم انه اختلفت الروايات في ذكر ما يخرج في الصدقة وفي مقدار الواجب لكل مسكين من المخرج؛ فللطبراني كما قال الحافظ عن أحمد

....

ابن محمد الخزاعي عن أبي الوليد شيخ البخاري فيه «لكل مسكين نصف صاع تمر» ولمسلم وأحمد وأبي داود من طريق أبي قلابة عن ابن أبي ليلى «أو أطعم ثلاثة آصع من تمر على ستة مساكين» ولأحمد عن محمد بن جعفر وبهز عن شعبة نصف صاع طعام، والمراد بالطعام هنا التمر كما صرح بذلك في عدة طرق عند أحمد وأبي داود وغيرهما. وفي طريق لمسلم، قال الحافظ: ولبشر بن عمر الزهراني عن شعبة (عند الدار قطني في الغرائب) نصف صاع حنطة، ورواية الحكم عن ابن أبي ليلى (عند أبي داود والبيهقي) تقتضي أنه نصف صاع زبيب فإنه قال: يطعم فرقا من زبيب بين ستة مساكين. قال ابن حزم: لا بد من ترجيح إحدى هذه الروايات لأنها قصة واحدة في مقام واحد في حق رجل واحد. قال الحافظ: المحفوظ عن شعبة أنه قال نصف صاع من طعام، والاختلاف عليه في كونه تمرا أو حنطة لعله من تصرف الرواة، وأما الزبيب فلم أره إلا في رواية الحكم، وقد أخرجها أبو داود، وفي إسنادها ابن إسحاق وهو حجة في المغازي لا في الأحكام إذا خالف، والمحفوظ رواية التمر فقد وقع الجزم بها عند مسلم من طريق أبي قلابة كما تقدم، ولم يختلف فيه على أبي قلابة. وكذا أخرجه الطبري من طريق الشعبي عن كعب، وأحمد من طريق سليمان بن قرم عن ابن الأصبهاني، ومن طريق أشعث وداود عن الشعبي عن كعب، وكذا في حديث عبدالله بن عمرو عند الطبراني، وعرف بذلك قوة قول من قال: لا فرق في ذلك بين التمر والحنطة وأن الواجب ثلاثة آصع لكل مسكين نصف صاع ـ انتهى. يشير بذلك إلى تضعيف ما هو محكي عن الحنفية، ففي الدر المختار «أو تصدق بثلاثة أصوع طعام على ستة مساكين» قال ابن عابدين ناقلا عن القهستاني: والطعام البر بطريق الغلبة ـ انتهى. وقال ابن قدامة: قال الثوري وأصحاب الرأي: يجزئ من البر نصف صاع لكل مسكين، ومن التمر والشعير صاع صاع، واتباع السنة أولى، وترجم البخاري «باب الإطعام في الفدية نصف صاع» قال الحافظ: أي لكل مسكين من كل شيء، يشير بذلك إلى الرد على من فرق في ذلك بين القمح وغيره، قال ابن عبد البر: قال أبو حنيفة والكوفيون: نصف صاع من قمح وصاع من تمر وغيره، وعن أحمد رواية تضاهي قولهم، قال عياض: وهذا الحديث يرد عليهم ـ انتهى. وأما رواية إسماعيل بن زكريا عن أشعث عن الشعبي عن عبد الله بن معقل عن كعب بلفظ «لكل مسكين صاع من تمر» فضعيفة كما قال ابن حزم (ج ٧: ص ٢١٠)، هذا وقوله «أطعم فرقا بين ستة مساكين» يدل على أن الإطعام لستة مساكين، وترجم البخاري «باب قول الله: ﴿أو صدقة﴾ وهي إطعام ستة مساكين» قال الحافظ: يشير بهذا إلى أن الصدقة في الآية مبهمة فسرتها السنة، وبهذا قال جمهور العلماء، وروى سعيد بن منصور بإسناد صحيح عن الحسن قال: الصوم عشرة أيام والصدقة على عشرة مساكين، وروى الطبري عن عكرمة ونافع نحوه. قال ابن عبد البر: لم يقل بذلك أحد من فقهاء الأمصار ـ انتهى. وقال العيني: إن الإطعام لستة مساكين ولا يجزئ أقل من ستة، وهو قول الجمهور، وحكي عن أبي حنيفة أنه يجوز أن يدفع إلى مسكين واحد ـ انتهى

أو صم ثلاثة أيام ، أو انسك نسيكة .

(أوصم ثلاثة أيام) بيان لقوله تعالى : ﴿ففدية من صيام﴾ قال ابن التين وغيره : جعل الشارع هنا صوم يوم معادلا بصاع ، وفي الفطر من رمضان عدل مد وكذا في الظهار والجماع في رمضان وفي كفارة اليمين بثلاثة أمداد وثلث ، وفي ذلك أقوى دليل على أن القياس لا يدخل في الحدود والتقديرات ، كذا في الفتح ، وفي الحديث دليل على أن الصوم في الفدية الواجبة بحلق الشعر ثلاثة أيام ، وقد تقدم ما روى عن الحسن أنه قال : الصيام عشرة أيام ، قال ابن كثير : هو قول غريب فيه نظر لأنه ثبت السنة في حديث كعب بن عجرة صيام ثلاثة أيام لا عشرة . وقال ابن عبد البر في الاستذكار: روى عن الحسن وعكرمة ونافع صوم عشرة أيام ولم يتابعهم أحد من العلماء على ذلك ـ انتهى، هذا ولا تخصيص لصيام الفدية عند العلماء بموضع دون موضع بل يجوز له أن يصوم في أي موضع شاء بالاتفاق بين الأئمة الأربعة وغيرهم ، وأما الإطعام ففيه خلاف فذهب الشافعي إلى أن الإطعام لا يجزيه إلا في الحرم وبه قال أحمد ، قال أبوحنيفة ومالك : لا يختص ذلك بمكة ولا بالحرم فيطعم حيث شاء (أو انسك) بوصل الهمزة وضم السين (نسيكة) أي اذبح ذبيحة ، وفي رواية «انسك شاة» أي اذبح شاة ، والنسك يطلق على العبادة وعلى الذبح المخصوص. وقوله ﷺ المذكور بيان لقوله تعالى: ﴿أو نسك﴾ وترجم البخاري «باب النسك شاة» قال الحافظ: أي النسك المذكور في الآية حيث قال: أو نسك، وروى الطبري من طريق مغيرة عن مجاهد في آخر هذا الحديث «فأنزل الله ﴿ففدية من صيام أو صدقة أو نسك﴾ والنسك شاة» ، ومن طريق محمد بن كعب القرظي عن كعب «أمرني أن أحلق وأفتدي بشاة» قال عياض ومن تبعه تبعا لأبي عمر : كل من ذكر النسك في هذا الحديث مفسرا إنما ذكروا شاة وهو أمر لا خلاف فيه بين العلماء . قال الحافظ : يعكر عليه ما أخرجه أبو داود من طريق نافع عن رجل من الأنصار عن كعب بن عجرة أنه أصابه أذى فحلق فأمره النبي ﷺ أن يهدي بقرة ، وللطبراني من طريق عبد الوهاب بن بخت عن نافع عن ابن عمر قال حلق كعب بن عجرة رأسه فأمره رسول الله ﷺ أن يفتدي فافتدى ببقرة ، ولعبد بن حميد من طريق أبي معشر عن نافع عن ابن عمر قال افتدى كعب من أذى كان برأسه فحلقه ببقرة قلدها وأشعرها ، ولسعيد بن منصور من طريق ابن أبي ليلى عن نافع عن سليمان بن يسار قيل لابن كعب بن عجرة : ما صنع أبوك حين أصابه الأذى في رأسه ؟ قال : ذبح بقرة ، فهذه الطرق كلها تدور على نافع . وقد اختلف عليه في الواسطة الذي بينه وبين كعب ، وقد عارضها ما هو أصح منها من أن الذي أمر به كعب وفعله في النسك إنما هو شاة ، وروى سعيد بن منصور وعبد بن حميد من طريق المقبري عن أبي هريرة أن كعب بن عجرة ذبح شاة لأذى كان أصابه ، وهذا أصوب من الذي قبله ، واعتمد ابن بطال على رواية نافع عن سليمان بن يسار فقال أخذ كعب بأرفع الكفارات ولم يخالف النبي ﷺ فيما أمره به من ذبح الشاة بل وافق

....

وزاد فقيه أن من أفتى بأيسر الأشياء فله أن يأخذ بإرفعها كما فعل كعب. قال الحافظ: هو فرع ثبوت الحديث ولم يثبت بما قدمته - انتهى. وقال الحافظ العراقي: لفظ بقرة شاذ منكر، هذا واختلفت الروايات فيما افتدى به كعب ابن عجرة، قال الحافظ بعد ذكر رواية أبي الزبير عن مجاهد عند الطبراني بلفظ «ما أجد هديا، قال فأطعم، قال ما أجد قال صم» ما نصه: عرف من رواية أبي الزبير أن كعبا افتدى بالصيام، ووقع في رواية ابن إسحاق ما يشعر بأنه افتدى بالذبح لأن لفظه صم أو أطعم أو انسك شاة، قال فحلقت رأسي ونسكت وروى الطبراني من طريق ضعيفة عن عطاء عن كعب في آخر هذا الحديث، فقلت يا رسول الله: خر لي قال: أطعم ستة مساكين - انتهى. كذا ذكر الحافظ ولم يجزم بشئ من الثلاثة، لكن في كلامه السابق الإشارة إلى أن الذي فعله كعب إنما هو الافتداء بذبح الشاة حيث قال بعد ذكر رواية البقرة: وقد عارضها ما هو أصح منها من أن الذي أمر به كعب وفعله في النسك إنما هو شاة وتقدم أن ابن بطال اعتمد على رواية افتدائه بالبقرة، وتعقبه الحافظ بأن ذلك لم يثبت، ورواية أبي داود من طريق الحكم عن ابن أبي ليلى بلفظ فحلقت رأسي ثم نسكت تدل على أنه افتدى بالذبح وهي تؤيد رواية ابن إسحاق، لكن يأباه حديث الشعبي عن كعب عند أبي داود أيضا، قال ﷺ: أمعك دم؟ قال: لا، قال: نصم ثلاثة أيام أو تصدق. وجمع بينهما بأنه يحتمل أنه لم يكن واجدا للشاة حين سأله ﷺ، ثم بعد ذلك حصلت له فذبحها، قال الزرقاني: يحتمل أنه وجدها بعد ما أخبره أنه لا يجدها فنسك بها، وأما ما أخرجه ابن عبد البر أنه قال فحلقت وصمت، فإما أنها رواية شاذة أو أنه فعل الصوم أيضا باجتهاده، واختلف العلماء في موضع ذبح فدية الأذى فقال مالك وأحمد يذبح حيث شاء ولا يختص ذلك بمكة ولا بالحرم، وقال الشافعي وأبوحنيفة يختص بالحرم. قال العيني: احتج بعموم الحديث مالك على أن الفدية يفعلها حيث يشاء سواء في ذلك الصيام والإطعام والكفارة لأنه لم يعين له موضعا للذبح أو الإطعام ولا يجوز تأخير البيان عن وقت البيان، وقد اتفق العلماء في الصوم أن له أن يفعله حيث شاء لا يختص ذلك بمكة ولا بالحرم، وأما النسك والإطعام فجوزهما مالك أيضا كالصوم، وخصص الشافعي ذلك بمكة أو بالحرم، واختلف فيه قول أبي حنيفة فقال مرة: يختص بذلك الدم دون الإطعام، وقال مرة: يختصان جميعا بذلك. وقال هشيم: أخبرنا ليث عن طاوس أنه كان يقول: ما كان من دم أو إطعام فبمكة، وما كان من صيام فحيث شاء، وكذا قال عطاء ومجاهد والحسن - انتهى. وقال الخرقي: كل هدى أو إطعام فهو لمساكين الحرم إن قدر على إيصاله إليهم إلا من أصابه أذى من رأسه فيفرقه على المساكين في الموضع الذي حلق فيه، قال ابن قدامة: أما فدية الأذى فتجوز في الموضع الذي حلق فيه نص عليه أحمد، وقال الشافعي: لا يجوز إلا في الحرم لقوله تعالى: ﴿ثم محلها إلى البيت العتيق - سورة الحج، الآية ٣٣﴾ ولنا أنه ﷺ أمر كعب بن عجرة بالفدية بالحديبية ولم يأمر ببعثه إلى الحرم، وروى الأثرم وإسحاق والجوزجاني في كتابيهما

....

عن أبي أسماء مولى عبد الله بن جعفر قال كنت مع عثمان وعلي وحسين بن علي رضى الله عنهم حجاجا فاشتكى حسين بن علي بالسقيا فأومأ بيده إلى رأسه فحلقه علي ونحر عنه جزورا بالسقيا ، هذا لفظ رواية الأثرم ولم يعرف لهم مخالف ، والآية وردت فى الهدى ، وظاهر كلام الخرقى اختصاص ذلك بفدية الشعر ، وما عداه من الدماء فبمكة ، وقال القاضى فى الدماء الواجبة بفعل محظور كاللباس والطيب هي كدم الحلق ، وفى الجميع روايتان إحداهما يفدى حيث وجد سببه والثانية محل الجميع الحرم ، وأما جزاء الصيد فهو لمساكين الحرم نص عليه أحمد ، إلى آخر ما قال . وقال الدردير : لم يختص النسك بمعنى الفدية بأنواعها الثلاثة (شاة أو إطعام ستة مساكين أو صيام ثلاثة أيام) بزمان كأيام منى أو بمكان كمكة أو منى بخلاف الهدى فإنه يختص بهما إلا أن ينوى بالذبح الهدى بأن يقلد أو يشعر ، والمعتمد أن مجرد النية كاف فحكمه حكم الهدى فى الاختصاص بمنى أو مكة - انتهى . وفى الهداية الصوم يجزيه فى أي موضع شاء لأنه عبادة فى كل مكان ، وكذلك الصدقة عندنا ، وأما النسك فيختص بالحرم لأن الإراقة لم تعرف قربة إلا فى زمان أو مكان ، وهذا الدم لا يختص بزمان فتعين اختصاصه بالمكان - انتهى . قال الحافظ : واحتج (للمالكية) القرطبي بقوله فى حديث كعب «أو اذبح نسكا» قال : فهذا يدل على أنه ليس بهدى ، قال فعلى هذا يجوز أن يذبحها حيث شاء ، قلت (قائله الحافظ) : لا دلالة فيه إذ لا يلزم من تسميتها نسكا أو نسيكة أن لا تسمى هديا أو لا تعطى حكم الهدى ، وقد وقع تسميتها هديا فى رواية للبخارى حيث قال : أو تهدى شاة ، وفى رواية مسلم «واهد هديا» وفى رواية للطبرى «هل لك هدى ؟ قلت : لا أجد» فظهر أن ذلك من تصرف الرواة ، ويؤيده قوله فى رواية مسلم «أو اذبح شاة» واستدل به على أن الفدية لا يتعين لها مكان ، وبه قال أكثر التابعين ، وقال الحسن : تتعين مكة ، وقال مجاهد : النسك بمكة ومنى ، والإطعام بمكة ، والصيام حيث شاء ، وقريب منه قول الشافعي وأبي حنيفة : الدم والإطعام لأهل الحرم والصيام حيث شاء إذ لا منفعة فيه لأهل الحرم ، وألحق بعض أصحاب أبي حنيفة وأبو بكر بن الجهم من المالكية الإطعام بالصيام - انتهى . والأظهر عندنا فى النسك والصدقة أيضا أن له أن يفعلهما حيث شاء ، لأن فدية الأذى أشبه بالكفارة منها بالهدى ، ولأن الله لم يذكر للفدية محلا معينا ولم يذكره النبي ﷺ وسماها نسكا ، والله أعلم ، هذا وقد تقدم أن الحديث تفسير لقوله تعالى : ﴿فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك﴾ وسياق الحديث موافق للآية و«أو» فيهما للتخيير ، وقد ترجم البخارى فى الحج من صحيحه بالآية وقال بعد ذكرها : وهو مخير والصيام ثلاثة أيام . قال الحافظ : قوله «مخير» من كلام المصنف ، استفاده من أو المكررة ، وقد أشار إلى ذلك فى أول باب كفارات الأيمان ، فقال : وقد خير النبي ﷺ كعبا فى الفدية ، ويذكر عن ابن عباس وعطاء وعكرمة : ما كان فى القرآن أو فصاحبه بالخيار ، قال الحافظ : وأقرب ما وقفت عليه من طرق حديث الباب إلى التصريح ما أخرجه أبو داود من طريق الشعبي

....

عن ابن أبي ليلى عن كعب بن عجرة أن النبي ﷺ قال له : إن شئت فانسك نسيكة ، وإن شئت فصم ثلاثة أيام ، وإن شئت فأطعم - الحديث . وفى رواية مالك فى الموطأ عن عبد الكريم بإسناده فى آخر الحديث «أى ذلك فعلت أجزأ» .
قال الحافظ : لكن رواية عبد الله بن معقل عند الشيخين تقتضى أن التخيير إنما هو بين الإطعام والصيام لمن لم يجد النسك ، ولفظه عند البخارى قال أتجد شاة ؟ قال لا ، قال :فصم أو أطعم ، ولأبى داود فى رواية أخرى «أمعك دم ؟ قال لا ، قال : فإن شئت فصم» ونحوه للطبرانى من طريق عطاء عن كعب ، ووافقهم أبوالزبير عن مجاهد عند الطبرانى ، وزاد بعد قوله «ما أجد هديا» : قال فأطعم قال ما أجد ، قال : فصم ، ولهذا قال أبوعوانة فى صحيحه : فيه دليل على أن من وجد نسكا لا يصوم يعنى ولا يطعم لكن لا أعرف من قال بذلك من العلماء إلا ما رواه الطبرى وغيره عن سعيد بن جبير «قال : النسك شاة ، فإن لم يجد قومت الشاة دراهم ، والدراهم طعاما فتصدق به أو صام لكل نصف صاع يوما» أخرجه من طريق الأعمش عنه ، قال فذكرته لإبراهيم فقال «سمعت علقمة مثله» فحينئذ يحتاج إلى الجمع بين الروايتين **وقد جمع بينهما بأوجه ، منها** : ما قال ابن عبد البر : إن فيه الإشارة إلى ترجيح الترتيب لا لإيجابه ، **ومنها** ما قال النووى: ليس المراد أن الصيام أو الإطعام لا يجزئ إلا لفاقد الهدى بل المراد أنه استخبره هل معه هدى أو لا ، فإن كان واجده أعلمه أنه مخير بينه وبين الصيام والإطعام وإن لم يجده أعلمه أنه مخير بينهما، ومحصله أنه لا يلزم من سؤاله عن وجدان الذبح تعينه لاحتمال أنه لو أعلمه أنه يجده لأخبره بالتخيير بينه وبين الإطعام والصوم. **ومنها** : ماقال غيرهما : يحتمل أن النبي ﷺ لما أذن له فى حلق رأسه بسبب الأذى أفتاه بأن يكفر بالذبح على سبيل الاجتهاد منه ﷺ أو بوحى غير متلو فلما أعلمه أنه لا يجد نزلت الآية بالتخيير بين الذبح والإطعام والصوم فخيره حينئذ بين الصيام والإطعام لعلمه بأنه لا ذبح معه فصام لكونه لم يكن معه ما يطعمه ، ويوضح ذلك رواية مسلم فى حديث عبد الله بن معقل المذكور حيث قال : أتجد شاة ؟ قال لا ، فنزلت هذه الآية ﴿ففدية من صيام أو صدقة أو نسك﴾ قال : فصم ثلاثة أيام أو أطعم ، وفى رواية عطاء الخراسانى قال : صم ثلاثة أيام أو أطعم ستة مساكين ، قال : وكان قد علم أنه ليس عندى ما أنسك به ، ونحوه فى رواية محمد بن كعب القرظى عن كعب ، **وسياق الآية** يشعر بتقديم الصيام على غيره ، وليس ذلك لكونه أفضل فى هذا المقام من غيره ، بل السر فيه أن الصحابة الذين خوطبوا شفاها بذلك كان أكثرهم يقدر على الصيام أكثر مما يقدر على الذبح أو الإطعام - انتهى كلام الحافظ **ثم** إن التخيير فى الفدية بأنواعها الثلاثة هل يختص بالعذر والضرورة أو يعم ، وأن الفدية المذكورة تختص بالحلق أو تعم الحلق وغيره من محرمات الإحرام كاللبس والتطيب ؟ وهل تختص بالعمد أوتعم العمد والخطأ والنسيان؟ وما هو حكم بعض شعر الرأس وحكم شعر الجسد غير الرأس؟ العلماء مختلفون فى ذلك كله من أراد الوقوف على مذاهبهم ومستندات

متفق عليه.

﴿الفصل الثانى﴾

٢٧١٤ - (١٢) عن ابن عمر، أنه سمع رسول الله ﷺ ينهى النساء فى إحرامهن عن القفازين، والنقاب، وما مس الورس والزعفران من الثياب، ولتلبس بعد ذلك ما أحبت من ألوان الثياب معصفر

أقوالهم فليرجع إلى العينى (ج ١٠ : ص ١٥٢) والمغنى (ج ٣ : ص ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤) وأضواء البيان (ج ٥ : ص ٣٩٦ إلى ٤٠٠) وفى الحديث من الفوائد أن السنة مبينة لمجمل الكتاب لإطلاق الفدية فى القرآن وتقييدها بالسنة وتحريم حلق الرأس على المحرم والرخصة له فى حلقها إذا آذاه القمل أو غيره من الأوجاع مع الكفارة المذكورة، وأن النسك ههنا شاة، فلو تبرع بأكثر من هذا جاز، وفيه تلطف الكبير بأصحابه وعنايته بأحوالهم وتفقده لهم، وإذا رأى ببعض أصحابه ضررا سأل عنه وأرشده إلى المخرج منه (متفق عليه) أخرجه البخارى فى الحج والمغازى والتفسير والمرضى والطب والنذور، ومسلم فى الحج، وأخرجه أيضا مالك فيه، وأحمد (ج ٤ : ص ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤) والترمذى فى الحج وفى التفسير وأبوداود والنسائى وابن ماجه فى الحج، وأخرجه أيضا الشافعى وابن الجارود والحميدى والبيهقى وغيرهم.

٢٧١٤ - قوله (عن ابن عمر أنه سمع رسول الله ﷺ ينهى النساء فى إحرامهن عن القفازين) أى عن لبسهما فى أيديهن (والنقاب) أى البرقع فى وجوههن بحيث يماس بشرتهن، فيه دليل على منع المحرمة من لبس القفازين والنقاب، وهو الحق والصواب، وقد تقدم الكلام فى ذلك (وما مس) أى وعما صبغه (الورس والزعفران من الثياب) تقدم الكلام فى ذلك أيضا (ولتلبس) قال الطيبي كأنه قال سمعته يقول : لا تلبس النساء القفازين والنقاب ولتلبس (بعد ذلك) أى ما ذكر (ما أحبت من ألوان الثياب) أى أنواعها وأصنافها (معصفر) بالجر على أنه بدل من ألوان الثياب أى المصبوغ بالعصفر وهو بضم عين وسكون صاد مهملتين فضم فاء آخره راء، يقال له بالهندية «كُسُمْ وكُسُنْبَة» قلت : وقوله «معصفر» كذا فى جميع نسخ المشكاة والمصابيح، وفى أبي داود «معصفرا» بالنصب وهكذا ذكر الجد فى المنتقى والنووى فى شرح المهذب والحافظ فى التلخيص والبيهقى فى السنن والزيلعى فى نصب الراية، وفى المستدرك للحاكم «من معصفر» أى بزيادة «من»، وكذا فى جامع الأصول وفى الحديث دلالة على لبس الثوب المعصفر للحرمة وإليه ذهب الشافعى وأحمد وكرهه مالك إذا كان ينتفض، ومنع منه الثورى وأبوحنيفة. قال الخرقى : لا بأس بما صبغ بالعصفر. قال ابن قدامة : إن العصفر ليس بطيب ولا بأس باستعماله وشمه ولا بما صبغ به، وهذا قول جابر وابن عمر وعبد الله بن جعفر وعقيل بن أبي طالب وهومذهب الشافعى، وعن عائشة وأسماء وأزواج النبي ﷺ أنهن كن يحرمن فى المعصفرات

أو خز أو حلي أو سراويل أو قميص أو خف. رواه أبو داود.

وكرهه مالك إذا كان ينتفض في بدنه ولم يوجب فيه فدية، ومنع منه الثوري وأبوحنيفة ومحمد بن الحسن وشبهوه بالمورس والمزعفر لأنه صبغ طيب الرائحة فأشبه ذلك. قال: ولنا ما روى أبو داود بإسناده عن ابن عمر أنه سمع رسول الله ﷺ نهى النساء في إحرامهن عن القفازين والنقاب - الحديث. وروى الإمام أحمد في المناسك بإسناده عن عائشة بنت سعد قالت كنا أزواج النبي ﷺ نحرم في المعصفرات، ولأنه قول من سمينا من الصحابة ولم نعرف لهم مخالفا، ولأنه ليس بطيب فلم يكره ما صبغ به كالسواد والمصبوغ بالمغرة، وأما الورس والزعفران فإنه طيب بخلاف مسئلتنا - انتهى. وقال الشنقيطي: الأظهر أن العصفر ليس بطيب مع أنه لا يجوز لبس المحرم ولا غيره للمعصفر، وقد تقدم حديث ابن عمر عند أبي داود يريد حديثه الذي نحن في شرحه، قال: وهو صريح في أن العصفر ليس بطيب، وعن ابن عباس قال: «كان أزواج النبي ﷺ يختضبن بالحناء وهن محرمات ويلبسن المعصفر وهن محرمات» ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد، وقال: رواه الطبراني في الكبير وفيه يعقوب بن عطاء وثقه ابن حبان وضعفه جماعة، وأما ما ورد من منع لبس المعصفر مطلقا فهو محمول على الرجال فلا يجوز لهم لبس المعصفر في الإحرام ولا في غير الإحرام، وأما النساء فيجوز لهن مطلقا. وأجاب الحنفية عن حديث ابن عمر هذا بأوجه: منها أنه محمول على معصفر مغسول لا يوجد منه رائحة، ومنها أن المراد بالمعصفر في الحديث ما يصبغ بالطين الأرمني، كذا ذكره القاري، ولا يخفى ما فيه، ونحوه ما ذكره في البدائع أن المراد بالمعصفر المصبوغ بمثل العصفور كالمغرة ونحوها، ومنها ما قال ابن الهمام أن مبنى الخلاف على أن العصفر طيب الرائحة أم لا؟ فقلنا نعم، فلا يجوز، قال: والنص المذكور ورد بمنع المورس وهو دون المعصفر في الرائحة فيمنع المعصفر بطريق أولى، قال: والجواب المحقق من حديث ابن عمر إن شاء الله أن نقول: ولتلبس بعد ذلك، إلخ. مدرج فإن المرفوع صريحا هو قوله: سمعته ينهى عن كذا، وقوله «ولتلبس بعد ذلك» ليس من متعلقاته، ولا يصح جعله عطفا على نهى لكمال الانفصال بين الخبر والإنشاء فكان الظاهر أنه مستأنف من كلام ابن عمر فتخلو تلك الدلالة عن المعارض الصريح أعني منطوق المورس ومفهومه الموافق فيجب العمل به - انتهى. وقد تقدم الجواب عن ذلك في كلام الطيبي والشنقيطي فتأمل (أو خز) بفتح الخاء المعجمة والزاي المشددة، ثوب من إبريسم وصوف، وفي المغرب: الخز اسم دابة سمي المتخذ من وبرها خزا (أوحلي) بفتح الحاء وإسكان اللام وبضم الحاء مع كسر اللام وتشديد الياء جمع حلي بالفتح، وهو ما تتحلى به المرأة من جلجل وسوار وخرص وتتزين به من ذهب أو فضة أو غيرهما من المعدنيات أو الحجارة الثمينة، قال الطيبي: جعل الحلي من الثياب تغليبا أو أدخل في الثياب مجازا

لعلاقة إطلاق اللبس عليه في قوله تعالى: ﴿وتستخرجون منه حلية تلبسونها - سورة النحل، الآية ١٤﴾ (رواه أبوداود) وأخرجه أيضا الحاكم (ج ١ : ص ٤٨٦) والبيهقي (ج ٥ : ص ٥٢) وأخرجه أحمد (ج ٢ : ص ٢٢) إلى قوله «من

٢٧١٥ - (١٣) وعن عائشة ، قالت : كان الركبان يمرون بنا ونحن مع رسول الله ﷺ محرمات ، فإذا جازوا بنا سدلت إحدانا جلبابها من رأسها على وجهها ، فإذا جاوزونا كشفناه .

الثياب» وفي سنده عندهم جميعا محمد بن إسحاق وقد صرح بالتحديث ، فالحديث حسن وقد سكت عنه أبوداود والحافظ في الفتح والتلخيص ، وقال الحاكم : صحيح على شرط مسلم ، وقرره الذهبي ، وقال النووي في شرح المهذب : رواه أبوداود بإسناد حسن ، وهو من رواية محمد بن إسحاق صاحب المغازي ، إلا أنه قال حدثني نافع عن ابن عمر ، وأكثر ما أنكر على ابن إسحاق التدليس وإذا قال المدلس «حدثني» أحتج به على المذهب الصحيح المشهور - انتهى .

٢٧١٥ - قوله (كان الركبان) بضم الراء جمع الراكب (يمرون بنا) أي علينا معشر النساء (محرمات) بالرفع على الخبرية أي مكشوفات الوجوه (فإذا جازوا بنا) كذا في بعض نسخ المشكاة ، وهكذا وقع في السنن للبيهقي ، وهو من الجواز بمعنى المرور أي مروا علينا ، وفي بعض النسخ «جاوزوا بنا» من المجاوزة ، وهكذا وقع في جامع الأصول ، أي أرادوا المجاوزة والمرور بنا ، ولفظ أبي داود «حاذوا بنا» بفتح الذال من المحاذاة بمعنى المقابلة ، وهكذا وقع في مسند أحمد وفي القرى للطبري والمنتقى للجد ، وفي بعض نسخ أبي داود «حاذونا» وهكذا وقع في نسخة معالم السنن ، وفي السيل الجرار والمغني والتلخيص والمصابيح وهو الأظهر (سدلت) أي أرسلت (جلبابها) بكسر الجيم أي ملحفتها وهي الملاءة التي تشتمل بها المرأة إذا خرجت لحاجة ، وقال الطبري : الجلباب هو كالمقنعة تغطي به المرأة رأسها وظهرها وصدرها ، وجمعه جلابيب وقد يطلق على الإزار والملحفة (فإذا جاوزونا) أي تعدوا عنا وتقدموا علينا (كشفناه) أي أزلنا الجلباب ، قال القاري : ولو جعل الضمير إلى الوجه لقرينة المقام فله وجه ، والمعنى أنهن كن يسترن وجوههن إذا مر عليهن الرجال بجلابيبهن ، فإذا أبعدوا عنهن كشفن وجوههن ، وفي الحديث الرخصة للمرأة في ستر وجهها للحاجة كما فعلت عائشة ومن معها من النسوة وهن محرمات عند مرور الرجال عليهن . قال الخطابي : قد ثبت عن النبي ﷺ أنه نهى المحرمة عن النقاب ، فأما سدل الثوب على وجهها من رأسها فقد رخص فيه غير واحد من الفقهاء ومنعوها أن تلف الثوب أو الخمار على وجهها أو تشد النقاب أو تتلثم أو تتبرقع ، وممن قال بأن للمرأة أن تسدل الثوب على وجهها من فوق رأسها عطاء ومالك وسفيان الثوري وأحمد بن حنبل وإسحاق ، وهو قول محمد بن الحسن وقد علق الشافعي القول فيه أي على صحته - انتهى . وقال الشوكاني : استدل بهذا الحديث على أنه يجوز للمرأة إذا احتاجت إلى ستر وجهها بمرور الرجال قريبا منها فإنها تسدل الثوب من فوق رأسها على وجهها ، لأن المرأة تحتاج إلى ستر وجهها فلم يحرم عليها ستره مطلقا كالعورة لكن إذا سدلت يكون الثوب متجافيا عن وجهها بحيث لا يصيب البشرة ، هكذا قال أصحاب الشافعي وغيرهم ، وظاهر الحديث خلافه لأن الثوب المسدول لا يكاد يسلم من إصابة البشرة ، فلو كان التجافي شرطا لبينه النبي ﷺ

رواه أبو داود، ولابن ماجه معناه.

٢٧١٦ ـ (١٤) وعن ابن عمر، أن النبي ﷺ كان يدهن بالزيت وهو محرم غير المقتت يعني غير المطيب.

انتهى. وقال ابن قدامة (ج ٣: ص ٣٢٦): إذا احتاجت المرأة إلى ستر وجهها لمرور الرجال قريبا منها فإنها تسدل الثوب من فوق رأسها على وجهها، روى ذلك عن عثمان وعائشة، وبه قال عطاء ومالك والثوري والشافعي وإسحاق ومحمد بن الحسن، ولا نعلم فيه خلافا، وذلك لحديث عائشة عند أبي داود والأثرم فذكر حديثها الذي نحن في شرحه، قال ولأن بالمرأة حاجة إلى ستر وجهها فلم يحرم عليها ستره على الإطلاق كالعورة، وذكر القاضي أن الثوب يكون متجافيا عن وجهها بحيث لا يصيب البشرة، فإن أصابها ثم زال أو أزالته بسرعة فلا شئ عليها كما لو أطارت الريح الثوب عن عورة المصلي ثم عاد بسرعة لا تبطل الصلاة، فإن لم ترفعه مع القدرة افتدت لأنها استدامت الستر، ولم أر هذا الشرط عن أحمد ولا هو في الخبر مع أن الظاهر خلافه، فإن الثوب المسدول لا يكاد يسلم من إصابة البشرة، فلو كان هذا شرطا لبين، وإنما منعت المرأة من البرقع والنقاب ونحوهما مما يعد لستر الوجه. قال أحمد: إنما لها أن تسدل على وجهها من فوق وليس لها أن ترفع الثوب من أسفل، كأنه يقول إن النقاب من أسفل على وجهها ـ انتهى (رواه أبو داود) أي بهذا اللفظ وأخرجه أيضا أحمد (ج ٦: ص ٣٠) والبيهقي وابن خزيمة كلهم من طريق يزيد بن أبي زياد عن مجاهد عن عائشة، وقد سكت عنه أبو داود، وقال المنذري: ذكر شعبة ويحي بن سعيد القطان ويحي بن معين أن مجاهدا لم يسمع من عائشة، وقال أبو حاتم الرازي: مجاهد عن عائشة مرسل، وقد أخرج البخاري ومسلم في صحيحيهما من حديث مجاهد عن عائشة أحاديث، وفيها ما هو ظاهر في سماعه منها وفي إسناده يزيد بن أبي زياد، وقد تكلم فيه غير واحد، وأخرج له مسلم في جماعة غير محتج به ـ انتهى. وقال الحافظ في التلخيص: وقال ابن خزيمة: في القلب من يزيد بن أبي زياد، ولكن ورد من وجه آخر، ثم أخرج من طريق فاطمة بنت المنذر عن أسماء بنت أبي بكر وهي جدتها نحوه، وصححه الحاكم، وقال في الفتح بعد ذكر حديث عائشة: أخرجه ابن المنذر من طريق مجاهد عنها، وفي إسناده ضعف. وقال الشوكاني: يزيد بن أبي زياد المذكور قد أخرج له مسلم أي مقرونا. في الخلاصة عن الذهبي أنه صدوق ردئ الحفظ، قلت: وقال ابن معين: ضعيف الحديث لا يحتج بحديثه، وقال أبو داود: لا أعلم أحدا ترك حديثه وغيره أحب إلي منه، كذا في تهذيب الحافظ.

٢٧١٦ ـ قوله (كان يدهن) بتشديد الدال (غير المقتت) بقاف وتائين مثناتين فوقيتين الأولى مشددة من التقتيت حال من الزيت أو صفة له، وهو الذي يطبخ فيه الرياحين حتى يطيب ريحه، قال في القاموس زيت مقتت، طبخ فيه الرياحين أو خلط بأدهان طيبة ـ انتهى (يعني) هو كلام بعض الرواة يعني يريد ابن عمر بغير المقتت (غير المطيب)

....

وفى الحديث دلالة على جواز الادهان بالزيت الذى لم يخلط بشئ من الطيب ، لكن الحديث ضعيف كما ستعرف ، ويستدل بمفهومه على أنه لو كان مطيبا لم يجز الادهان به ، قال ابن المنذر : أجمع العلماء على أن للمحرم أن يأكل الزيت والشحم والسمن والشيرج وأن يستعمل ذلك فى جميع بدنه سوى رأسه ولحيته . قال: وأجمعوا على أن الطيب لا يجوز استعماله فى بدنه ففرقوا بين الطيب والزيت فى هذا. قال الحافظ : فقياس كون المحرم ممنوعا من استعمال الطيب فى رأسه أن يباح له استعمال الزيت فى رأسه ـ انتهى قلت : فى نقل الاجماع على جواز استعمال الزيت ونحوه فى جميع البدن نظر ، فكلام الحنفية والمالكية يدل على أن الادهان ممنوع عندهم، ففى الهداية : ولا يمس طيبا لقوله عليه السلام: الحاج الشعث التفل ، وكذا لا يدهن لما روينا ـ انتهى. قال ابن الهمام : والشعث انتشار الشعر وتغيره لعدم تعهده ، فأفاد منع الادهان ـ انتهى. وقال القارى فى شرح المناسك : إن ادهن بدهن غير مطيب كالزيت الخالص وأكثر منه فعليه دم عند أبى حنيفة وصدقة عندهما ، وروى عنه مثل قولهما وإن استقل منه فعليه صدقة اتفاقا ، هذا إذا استعمله على وجه الطيب ، أما إذا استعمله على وجه التداوى أو الأكل فلا شئ عليه اتفاقا. ولو ادهن بسمن أو شحم أو ألية أو أكله فلا شئ عليه، ولا فرق بين الشعر والجسد فى الدهن ـ انتهى. وفى البدائع : لو ادهن بدهن فإن كان الدهن مطيبا فعليه دم إذا بلغ عضوا كاملا ، وإن كان غير مطيب بأن ادهن بزيت فعليه دم فى قول أبى حنيفة ، وعند أبى يوسف ومحمد عليه صدقة ولو داوى بالزيت جرحه أو شقوق رجليه فلا كفارة عليه لأنه ليس بطيب بنفسه ، وإن كان أصل الطيب لكنه ما استعمله على وجه الطيب فلا يجب به الكفارة بخلاف ما إذا تداوى بالطيب أنه تجب به الكفارة لأنه طيب فى نفسه فيستوى فيه استعماله للتطيب أولغيره، وإن ادهن بشحم أوسمن فلا شئ عليه لأنه ليس بطيب فى نفسه ، ولا أصل للطيب بدليل أنه لا يطيب بإلقاء الطيب فيه ولا يصير طيبا بوجه ، وقد قال أصحابنا إن الأشياء التى تستعمل فى البدن على ثلاثة أنواع : نوع هو طيب محض معد للتطيب كالمسك ونحوه فتجب به الكفارة على أى وجه استعمل حتى قالوا لوداوى عينه بطيب تجب عليه الكفارة، ونوع ليس بطيب بنفسه وليس فيه معنى الطيب ولا يصير طيبا بوجه كالشحم فسواء أكل أو ادهن به أو جعل فى شقوق الرجل لا تجب الكفارة ، ونوع ليس بطيب بنفسه لكنه أهل الطيب يستعمل على وجه الطيب ويستعمل على وجه الإدام كالزيت والشيرج فيعتبر فيه الاستعمال ، فإن استعمل استعمال الادهان فى البدن يعطى له حكم الطيب ، وإن استعمل فى مأكول أو شقاق رجل لايعطى له حكم الطيب كالشحم ـ انتهى. وقال فى اللباب : لا فرق بين الشعر والجسد فى الدهن. وقال الباجى : الإدهان بعد الإحرام وقبل وجود شئ من التحلل ممنوع بدهن مطيب وغير مطيب ، وروى ابن حبيب عن الليث إباحة ذلك بكل ما يجوز له أكله من الأدهان ، وقال : إنه قول عمر وعلى ، فإن فعل شيئا من ذلك فقد روى ابن حبيب عن مالك أن عليه الفدية ، واختار ابن حبيب أن لا فدية

....

عليه - انتهى. وقال في موضع آخر: استعمال الدهن الذي ليس بمطيب يكون في ثلاثة مواضع: أحدها أن يستعمله في باطن جسده بأن لا يظهر منه كتقطيره في الأذن والاستسعاط به والمضمضة فإن هذا كله جائز للمحرم أن يفعله ولا شئ عليه فيه لأنه بمنزلة أكله وهو الذي ذكره مالك في الموطأ (في باب ما يجوز للمحرم أن يفعله) والثاني أن يستعمله في ظاهر بدنه غير باطن يديه وقدميه، فإن فعل فهذا ممنوع، وعليه الفدية عند مالك وجميع أصحابه. قال ابن حبيب: وقد روى إباحة ذلك، وبه أخذ الليث. وجه قول مالك أنه إزالة شعث لأنه مما يفعل للجمال والتنظف، وإن دهن بطون قدميه أو يديه لشقوق بهما فلا بأس بذلك، وإن فعل ذلك لغير علة فعليه الفدية، ووجه ذلك أنهما ظاهران ظهور سائر الأعضاء فإذا لم يقصد بدهنهما دفع مضرة فلا غرض في ذلك غير تحسين ظاهر الجسد وإزالة الشعث فوجبت بذلك الفدية، وإن قصد بذلك دفع المضرة أو القوة على العمل فلا فدية في ذلك لأنهما وإن ظهرا فإنهما باطنان من ظاهر الجسد ويختصان بالعمل وبذلك فارقا سائر الأعضاء من الجسد - انتهى. وقال النووي في المناسك: أما الأدهان فضربان دهن هو طيب، ودهن ليس بطيب كالزيت والشيرج والسمن فلا يحرم الادهان به في غير الرأس واللحية، وأما ما هو طيب كدهن الورد والبنفسج فيحرم استعماله في جميع البدن والثياب، ثم قال في مبحث شعر الرأس واللحية: يحرم عليه دهنهما بكل دهن سواء كان مطيبا أو غير مطيب كالزيت ودهن الجوز واللوز، ولو دهن الأقرع رأسه بهذا الدهن فلا بأس به، وكذا لو دهن الأمرد ذقنه فلا بأس، ولو دهن محلوق الشعر رأسه عصى على الأصح ولزمه الفدية (بناء على أن الشعر إن نبت جمله ذلك الدهن الذي جعل عليه وهو محلوق، والوجه الثاني لا فدية، لأنه لا يزول به شعث، واختاره المزني وغيره) وقال ابن قدامة (ج ٣: ص ٣٢٢): أما المطيب من الأدهان كدهن الورد والبنفسج فليس في تحريم الادهان به خلاف في المذهب، وأما ما لا طيب فيه كالزيت والشيرج والسمن والشحم ودهن ألبان الساذج فقال الأثرم: سمعت أبا عبد الله يسئل عن المحرم يدهن بالزيت والشيرج؟ فقال: نعم يدهن به إذا احتاج إليه ويتداوى المحرم. قال ابن المنذر: أجمع عوام أهل العلم على أن للمحرم أن يدهن بدنه بالشحم والزيت والسمن، ونقل الأثرم جواز ذلك عن ابن عباس وأبي ذر والأسود بن يزيد، ونقل أبو داود عن أحمد أنه قال: الزيت الذي يؤكل لا يدهن المحرم به رأسه، فظاهر هذا أنه لا يدهن رأسه بشئ من الأدهان، وهو قول عطاء ومالك والشافعي وأبي ثور وأصحاب الرأي، لأنه يزيل الشعث ويسكن الشعر، فأما دهن سائر البدن فلا نعلم عن أحمد فيه منعا وقد ذكرنا إجماع أهل العلم على إباحته في اليدين[1]، وإنما الكراهة في الرأس خاصة لأنه محل الشعر. وقال القاضي في إباحته في جميع البدن روايتان، فإن فعله فلا فدية فيه في ظاهر كلام أحمد سواء دهن رأسه أو غيره إلا أن

(١) كذا في الأصل والظاهر عندي «البدن».

رواه الترمذي.

(الفصل الثالث)

٢٧١٧ ــ (١٥) عن نافع، أن ابن عمر وجد القر، فقال: ألق على

يكون مطيبا. وقد روى عن ابن عمر أنه صدع وهو محرم فقالوا: ألا ندهنك بالسمن؟ فقال: لا. قالوا: أليس تأكله؟ قال: ليس أكله كالادهان به. وقال الذين منعوا من دهن الرأس: فيه الفدية لأنه مزيل للشعث أشبه ما لو كان مطيبا، ولنا أن وجوب الفدية يحتاج إلى دليل ولا دليل فيه من نص ولا إجماع، ولا يصح قياسه على الطيب فإن الطيب يوجب الفدية وإن لم يزل شعثا، ويستوى فيه الرأس وغيره والدهن بخلافه ـ انتهى. **قلت**: احتج الشافعية لما ذهبوا إليه من جواز دهن جميع البدن غير الرأس واللحية بالزيت والسمن ونحوهما مما ليس بطيب بحديث ابن عمر. وأجاب الحنفية ومن وافقهم عنه بأوجه، منها أن الحديث ضعيف لا يصلح للاحتجاج كما ستعرف، ومنها أن الصحيح أنه موقوف ليس بمرفوع، كذا قيل، ومنها أنه اختلف فيه على سعيد بن جبير فقيل عن ابن عباس مكان ابن عمر كما في السنن للبيهقى، ومنها أنه على تقدير صحة الاحتجاج به فظاهره عدم الفرق بين الرأس واللحية وبين سائر البدن، لأن الادهان فيه مطلق غير مقيد بما سوى الرأس واللحية، ومنها أن الحديث محمول على حال الضرورة لأنه ﷺ كما كان لا يفعل ما يوجب الدم كان لا يفعل ما يوجب الصدقة، ثم ليس فيه أنه لم يكفر فيحتمل أنه فعل وكفر فلا يكون حجة، ومنها أنه يحتمل أن يكون ﷺ ادهن قبل الإحرام وبقى أثره بعد الإحرام ويؤيده ما وقع فى رواية لأحمد (ج ٢: ص ٢٥، ٥٩) أن رسول الله ﷺ كان يدهن عند الإحرام بالزيت غير المقتت (رواه الترمذى) وأخرجه أيضا أحمد (ج ٢: ص ٢٥، ٢٩، ٥٩، ٧٢، ١٤٥) وابن ماجه والبيهقى (ج ٥: ص ٥٨) كلهم من طريق فرقد السبخى عن سعيد بن جبير عن ابن عمر، وقال الترمذى: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث فرقد السبخى عن سعيد بن جبير، وقد تكلم يحى بن سعيد فى فرقد السبخى، وروى عنه الناس ـ انتهى. قلت: قال الحافظ فى التقريب: فرقد بن يعقوب السبخى بفتح المهملة والموحدة وبخاء معجمة أبو يعقوب البصرى صدوق عابد لكنه لين الحديث كثير الخطأ، وقال الذهبي فى الميزان: قال أبوحاتم: ليس بقوى، وقال ابن معين ثقة، وقال البخارى: فى حديثه مناكير، وقال النسائى ليس بثقة، وقال أيضا هو والدارقطنى ضعيف، وقال يحى القطان: ما يعجبنا الرواية عن فرقد ـ انتهى. وقال فى ترجمة محمد بن يونس القرشى الشامى نقلا عن ابن حبان: فرقد السبخى ليس بشئ.

٢٧١٧ ــ قوله (القر) بضم القاف وتشديد الراء، أى البرد، يقال قر اليوم قرا بالفتح برد، والاسم القر بالضم فهو قر بالفتح تسمية بالمصدر، وقار على الأصل أى بارد، وليلة قرة وقارة (ألق) أمر من الإلقاء أى اطرح (على) بتشديد

ثوبا يا نافع! فألقيت عليه برنسا، فقال: تلقي علي هذا وقد نهى رسول الله ﷺ أن يلبسه المحرم. رواه أبو داود.

٢٧١٨ — (١٦) وعن عبد الله بن مالك ابن بحينة، قال: احتجم رسول الله ﷺ وهو محرم بلحي جمل من طريق مكة في وسط رأسه. متفق عليه.

الياء (برنسا) تقدم ضبطه ومعناه (تلقي علي) بحذف الاستفهام الإنكاري (هذا) أي الثوب المخيط (وقد نهى رسول الله ﷺ أن يلبسه المحرم) قال القاري: فجعل طرحه عليه لبسا، ومذهبنا أنه يحرم على المحرم لبس المخيط وتغطية بعض الأعضاء بالمخيط وغيره على الوجه المعتاد، والمخيط الملبوس المعمول على قدر البدن أو قدر عضو منه بحيث يحيط به سواء بخياطة أو نسج أو لصق أو غير ذلك، وتفسير لبس المخيط على الوجه المعتاد أن لا يحتاج في حفظه إلى تكلف عند الاشتغال بالعمل، وضده أن يحتاج إليه، قال: ولعل ابن عمر كره ذلك للتشبه بالمخيط، وأطلق اللبس على الطرح مجازا، ويمكن أنه ألقي عليه على وجه غطى رأسه ووجهه فأنكر عليه فعلى هذا معنى كلامه أ تلقي هذا الإلقاء والحال أنه ﷺ نهى المحرم عن ستر الرأس وتغطيته - انتهى. وقال في اللمعات: لعل مذهب ابن عمر اجتناب المخيط مطلقا أو فعله احتياطا، وإلا فالمراد النهي عن لبس المخيط على وجه يتعارف فيه وقد صرحوا به - انتهى. وتقدم شئ من الكلام في ذلك في شرح حديث ابن عمر أول أحاديث هذا الباب (رواه أبو داود) وأخرجه أيضا أحمد (ج ٢: ص ١٤١،٣١) والبيهقي (ج ٥: ص ٥٢) وقد سكت عنه أبوداود، وقال المنذري: وأخرج البخاري والنسائي المسند منه بنحوه أتم منه.

٢٧١٨ — قوله (وعن عبد الله بن مالك ابن بحينة) بضم الموحدة وفتح الحاء المهملة بعدها ياء ساكنة ثم نون بعدها هاء، اسم أم عبد الله، ولذا كتبت الألف في إبن بحينة (بلحي جمل) بفتح اللام ويجوز كسرها وسكون الحاء وياء مثناة تحتية، وفي بعض الروايات «بلحيي جمل» أي بيائين بصيغة التثنية، وجمل بفتح الجيم والميم اسم موضع بطريق مكة كما وقع مبينا في الرواية، قال الحافظ ذكر البكري في معجمه في رسم العقيق، قال: هي بئر جمل التي ورد ذكرها في حديث أبي جهم في التيمم، وقال غيره يعني ابن وضاح: هي عقبة الجحفة على سبعة أميال من السقيا - انتهى. وقال صاحب القاموس: «لحي جمل» موضع بين الحرمين، وإلى المدينة أقرب، وزعم أن السقيا بالضم موضع بين المدينة ووادي الصفراء، وما ظنه بعضهم من أن المراد بلحيي جمل أحد فكي الجمل الذي هو ذكر الإبل وأن فكه كان هو آلة الحجامة أي احتجم بعظم جمل فهو غلط لا شك فيه (من طريق مكة) وفي رواية «بطريق مكة» (في وسط رأسه) بفتح السين المهملة أي متوسطه، وهذا الاحتجام لا يتصور بدون إزالة الشعر فيحمل على حال الضرورة، والله تعالى أعلم (متفق عليه) أخرجه البخاري في الحج وفي الطب، ومسلم في الحج، وأخرجه أيضا أحمد (ج ٥: ص ٣٤٥) والنسائي والبيهقي (ج ٥: ص ٦٥).

٢٧١٩ – (١٧) وعن أنس ، قال : احتجم رسول الله ﷺ وهو محرم على ظهر القدم من وجع كان به. رواه أبو داود ، والنسائي.

٢٧٢٠ – (١٨) وعن أبي رافع ، قال : تزوج رسول الله ﷺ ميمونة وهو حلال ، وبنى بها وهو حلال ، وكنت أنا الرسول بينهما.

٢٧١٩ – قوله (احتجم رسول الله ﷺ وهو محرم على ظهر القدم من وجع كان به) وفي رواية النسائي «من وثي كان به» وهو بفتح الواو وسكون المثلثة آخره همزة ، وجع يصيب اللحم ولا يبلغ العظم ، أو وجع يصيب العظم من غير كسر والاحتجام على ظهر القدم يتصور بدون قطع الشعر فلا إشكال مع التصريح بالعذر ، ثم يمكن تعدد الاحتجام في إحرام واحد أو في إحرامين ، قاله القاري. قلت : ذكر في هذا الحديث أن الحجامة كانت على ظهر القدم ، وفي حديثي ابن عباس وابن بحينة أنها كانت في الرأس من صداع وجده ، وفي حديث جابر عند أحمد من وثي كان بوركه أو ظهره فيحتمل أنه كان به الأمران فاحتجم مرة لوجع الرأس ومرة للوثي بظهر القدم وبالورك ، وأن الحجامة تعددت منه ﷺ في إحرام حجة الوداع ، ويحتمل أنها كانت مرة في عمرة ومرة في حجة الوداع. قال الحافظ : اتفقت الطرق عن ابن عباس أنه احتجم ﷺ وهو محرم في رأسه ، ووافقها حديث ابن بحينة وخالف ذلك حديث أنس فأخرج أبو داود والترمذي في الشمائل والنسائي وصححه ابن خزيمة وابن حبان من طريق معمر عن قتادة عنه قال «احتجم النبي ﷺ وهو محرم على ظهر القدم من وجع كان به» ورجاله رجال الصحيح إلا أن أبا داود حكى عن أحمد أن سعيد بن أبي عروبة رواه عن قتادة فأرسله ، وسعيد أحفظ من معمر وليست هذه بعلة قادحة ، والجمع بين حديثي ابن عباس واضح بالحمل على التعدد أشار إلى ذلك الطبري ـ انتهى (رواه أبو داود والنسائي) وأخرجه أيضا أحمد وابن خزيمة وابن حبان والبيهقي (ج ٥ : ص ٦٥) وأخرجه الترمذي في أواخر الشمائل بلفظ «أن رسول الله ﷺ احتجم وهو محرم بملل على ظهر القدم» قال القاري : هو بفتح الميم واللام الأولى موضع بين مكة والمدينة على سبعة عشر ميلا من المدينة.

٢٧٢٠ – قوله (وعن أبي رافع) مولى النبي ﷺ (بنى بها) أي دخل عليها وهو كناية عن الزفاف (وكنت أنا الرسول) أي الواسطة في أمر الزواج (بينهما) أي بينه وبين ميمونة أو بينه وبين العباس وكيلها في الزواج ، وهذا الحديث صريح كحديث يزيد بن الأصم المتقدم في الفصل الأول أن رسول الله ﷺ تزوج ميمونة وهو حلال خلافا لما روى ابن عباس ، قال الحازمي في كتابه في بيان الناسخ والمنسوخ (ص ١١) : والأخذ بحديث أبي رافع أولى لأنه كان السفير

رواه أحمد، والترمذي، وقال: هذا حديث حسن.

بينهما وكان مباشرا للحال، وابن عباس كان حاكيا، ومباشر الحال مقدم على حاكيه ألا ترى عائشة كيف أحالت على علي حين سئلت عن مسح الخف وقالت: سلوا عليا فإنه كان يسافر مع رسول الله ﷺ - انتهى بتغيير يسير، وعزاه الزيلعي (ج ٣: ص ١٧٤) للطحاوي وسكت عنه، هذا وقد تقدم الكلام في مسئلة التزوج في الإحرام مبسوطا في شرح أحاديث عثمان وابن عباس ويزيد بن الأصم (رواه أحمد) (ج ٦: ص ٣٩٢) (والترمذي) في الحج، وأخرجه أيضا ابن خزيمة، والبيهقي (ج ٥: ص ٦٦، وج ٧: ص ٢١١) وابن حبان في صحيحه عن ابن خزيمة كما في نصب الراية كلهم من طريق حماد بن زيد عن مطر الوراق عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن سليمان بن يسار عن أبي رافع (وقال) أي الترمذي (هذا حديث حسن) وبعده «ولا نعلم أحدا أسنده غير حماد بن زيد عن مطر الوراق عن ربيعة» وروى مالك بن أنس عن ربيعة عن سليمان بن يسار أن النبي ﷺ تزوج ميمونة وهو حلال، مرسلا. ورواه أيضا سليمان بن بلال عن ربيعة مرسلا - انتهى. قال ابن عبد البر في التمهيد بعد ذكر رواية مطر الوراق: هذا عندي غلط من مطر لأن سليمان بن يسار ولد سنة أربع وثلاثين، وقيل سبع وعشرين، ومات أبو رافع بالمدينة بعد قتل عثمان بقليل، وقتل عثمان في ذي الحجة سنة خمس وثلاثين فلا يمكن أن يسمع سليمان من أبي رافع، ومن صحيح أن يسمع سليمان بن يسار من ميمونة لما ذكرنا من مولده، ولأن ميمونة مولاته - انتهى. وقال ابن أبي حاتم في المراسيل: حديث سليمان بن يسار عن أبي رافع مرسل، ورد ذلك بما قال الزرقاني بعد ذكر كلام ابن عبد البر من أن سماع سليمان عن أبي رافع ممكن على القول الثاني في ولادته لأنه أدرك نحو ثمان سنين من حياة أبي رافع فلا يستغرب سماعه منه - انتهى. وقال الحافظ في تهذيب التهذيب بعد ذكر كلام ابن عبد البر وابن أبي حاتم ما لفظه: كذا قالا وحديثه عنه في مسلم وصرح بسماعه منه عند ابن أبي خيثمة في تاريخه - انتهى. وقال الطحاوي: حديث أبي رافع إنما رواه مطر الوراق ومطر عندهم ليس ممن يحتج بحديثه وقد رواه مالك وهو أضبط منه فقطعه يعني رواه مرسلا، **قلت**: مطر الوراق صدوق صالح الحديث من رواة مسلم، وذكره ابن حبان في الثقات وقال: ربما أخطأ وقال الذهبي في الميزان: هو من رجال مسلم حسن الحديث. وقال البيهقي: قد احتج به مسلم بن الحجاج - انتهى. ومن تكلم فيه فإنما تكلم في حديثه عن عطاء خاصة، قال في الميزان: قال أحمد ويحيى: هو ضعيف في عطاء خاصة، وقال في تهذيب التهذيب قال أحمد: ما أقربه من ابن أبي ليلى في عطاء خاصة - انتهى. فحديثه عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن لا ينحط عن درجة الحسن ولذا حسنه الترمذي ولم ير إرسال مالك قادحا في وصله على أنهما حديثان متغايران معنى كما لا يخفى، فلا تعارض بين رواية مطر ورواية مالك حتى يحتاج إلى الترجيح أو الجمع فافهم.

(١٢) باب المحرم يجتنب الصيد

(باب) يجوز سكونه على الوقف ورفعه على أنه خبر مبتدأ محذوف هو «هذا» ويحتمل الإضافة (المحرم يجتنب الصيد) أى اصطياده وقتله وإن لم يأكله، وأكله وإن ذكاه محرم آخر، قال القارى: والمراد بالصيد حيوان متوحش بأصل الخلقة بأن كان توالده وتناسله فى البر، أما صيد البحر فيحل اصطياده للحلال والمحرم جميعا مأكولا أو غير مأكول لقوله تعالى ﴿أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة - المائدة: الآية ٩٦﴾ قال الشنقيطى: ظاهر عموم قوله تعالى: ﴿أحل لكم صيد البحر﴾ يدل على إباحة صيد البحر للمحرم بحج أو عمرة وهو كذلك كما بينه تخصيصه تعالى تحريم الصيد على المحرم بصيد البر فى قوله: ﴿وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما - المائدة: الآية ٩٦﴾ فإنه يفهم منه أن صيد البحر لا يحرم على المحرم كما هو ظاهر. وقال ابن قدامة (ج ٣: ص ٣٤٤): يحل للمحرم صيد البحر لقوله تعالى: ﴿أحل لكم صيد البحر وطعامه﴾ وأجمع أهل العلم على أن صيد البحر مباح للمحرم اصطياده وأكله وبيعه وشراؤه، وصيد البحر الحيوان الذى يعيش فى الماء ويبيض فيه ويفرخ فيه كالسمك والسلحفاة والسرطان ونحو ذلك، فإن كان جنس من الحيوان نوع منه فى البحر ونوع فى البر كالسلحفاة فلكل نوع حكم نفسه كالبقر منها الوحشى محرم والأهلى مباح - انتهى. وأما صيد البر فقد أجمع العلماء على منعه للمحرم بحج أو عمرة، وهذا الإجماع فى مأكول اللحم الوحشى كالظبي والغزال ونحو ذلك وتحرم عليه الإشارة إلى الصيد والدلالة عليه لحديث أبى قتادة الآتى. قال ابن قدامة (ج ٣: ص ٣٠٩): لا خلاف بين أهل العلم فى تحريم قتل الصيد واصطياده على المحرم وقد نص الله تعالى عليه فى كتابه فقال سبحانه: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم - المائدة: الآية ٩٥﴾ وقال تعالى: ﴿وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما﴾ وتحرم عليه الإشارة إلى الصيد والدلالة عليه، قال: ولا تحل له الإعانة عليه بشئ - انتهى. والصيد عند الشافعى هو مأكول اللحم فقط فلا شئ عنده فى قتل ما لم يؤكل لحمه إلا المتولد من بين مأكول اللحم وغير مأكوله فلا يجوز اصطياده عنده، وإن كان يحرم أكله كالسمع وهو المتولد من بين الذئب والضبع، وقال: ليس فى الرخمة والخنافس والقردان والحلم وما لا يؤكل لحمه شئ لأن هذا ليس من الصيد لقوله تعالى: ﴿وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما﴾ فدل على أن الصيد الذى حرم عليهم هو ما كان حلالا لهم قبل الإحرام، وهذا هو مذهب الإمام أحمد. قال ابن قدامة (ج ٣: ص ٥٠٦): والصيد (أى الذى يجب بقتله الجزاء) ما جمع ثلاثة أشياء وهو أن يكون مباحا أكله لا مالك له، ممتنعا، فيخرج بالوصف الأول كل ما ليس بمأكول لا جزاء فيه كسباع البهائم والمستخبث من الحشرات والطير وسائر المحرمات. قال أحمد: إنما جعلت الكفارة فى الصيد المحلل أكله، وهذا قول أكثر أهل العلم، إلا أنهم أوجبوا الجزاء فى المتولد بين المأكول وغيره كالسمع المتولد من الضبع والذئب تغليبا لتحريم قتله،

....

الوصف الثانى أن يكون وحشيا وما ليس بوحشى لا يحرم على المحرم ذبحه ولا أكله كبهيمة الأنعام كلها ، والخيل والدجاج ونحوها لا نعلم بين أهل العلم فى هذا خلافا ، والاعتبار فى ذلك بالأصل لا بالحال ، فلو استانس الوحشى وجب فيه الجزاء ، ولوتوحش الأهلى لم يجب فيه شئ. وقال الحافظ : اتفقوا على أن المراد بالصيد ما يجوز أكله للحلال من الحيوان الوحشى وأن لاشئ فيما يجوزقتله ، واختلفوا فى المتولد (أى بين المأكول وغيره) فألحقه الأكثر بالمأكول ـ انتهى . قال ابن قدامة (ج ٣ : ص ٣٤٣) : ولا تاثير للإحرام ولا للحرم فى تحريم شئ من الحيوان الأهلى كبهيمة الأنعام ونحوها لأنه ليس بصيد ، وإنما حرم الله تعالى الصيد ، وقد كان النبى ﷺ يذبح البدن فى إحرامه فى الحرم يتقرب إلى الله سبحانه بذلك ، وقال: أفضل الحج العج والثج ، يعنى إسالة الدماء بالذبح والنحر وليس فى هذا اختلاف . وقال البخارى فى صحيحه : لم ير ابن عباس وأنس بالذبح (أى بذبح المحرم ، وظاهر العموم يتناول الصيد وغيره ، ولكن مراده الذبح فى غير الصيد) بأسا ، وهو غير الصيد نحو الابل والغنم والبقر والدجاج والخيل . قال الحافظ : اثر ابن عباس وصله عبد الرزاق من طريق عكرمة أن ابن عباس أمره أن يذبح جزورا وهو محرم ، وأما أثر أنس فوصله ابن أبى شيبة من طريق الصباح البجلى سألت أنس بن مالك عن المحرم يذبح ؟ قال : نعم . وقوله «وهو» أى المذبوح ، إلخ. من كلام المصنف قاله تفقها ، وهو متفق عليه فيما عدا الخيل فإنه مخصوص بمن يبيح أكلها ـ انتهى. وقال العينى قوله «وهوغيرالصيد» إلخ . من كلام البخارى أشار به إلى تخصيص العموم الذى فهم من قوله بالذبح وقوله «وهو» أى الذبح أى المراد من الذبح المذكور فى أثر ابن عباس وأنس هو الذبح فى الحيوان الأهلى وهو الذى ذكره بقوله نحو الابل إلى آخره ، وهذا كله متفق عليه فى غير ذبح الخيل ، فإن فيه خلافا معروفا ـ انتهى . قال القارى : البرى المأكول حرام اصطياده على المحرم بالاتفاق وأما غير المأكول فقسمه صاحب البدائع على نوعين ، نوع يكون موذيا طبعا مبتدئا بالأذى غالبا ، فللمحرم أن يقتله ولا شئ عليه نحو الأسد والذئب والنمر والفهد ، ونوع لا يبتدئ بالأذى غالبا كالضبع والثعلب وغيرهما ، فله أن يقتله إن عدا عليه ولا شئ عليه ، وهو قول أصحابنا الثلاثة ، وقال زفر : يلزمه الجزاء وإن لم يعد عليه لا يباح له أن يبتدئه بالقتل ، وإن قتله ابتداء فعليه الجزاء عندنا ـ انتهى . قلت : ليست الضبع مثل ما ذكر معها من الثعلب ونحوه لورود النص فيها لأنها صيد يلزم فيه الجزاء كما سيأتى ، والراجح عندنا فى المراد من الصيد هو ما قدمنا عن الشافعى وأحمد أنه الحيوان البرى الوحشى المأكول اللحم فقط وهو ظاهر القرآن العظيم ، هذا وقد علم مما تقدم من كلام ابن قدامة أنه لا يجوز للمحرم أكل الصيد إن صاده الحلال بأمره أو بإعانته أو بدلالته أو بإشارته ، وهذا مما اتفق العلماء عليه واختلفوا فيما عدا ذلك على ثلاثة أقوال . أحدها : أنه لا يجوز له الأكل مطلقا أى سواء صيد لأجله أو لا ، وحكى هذا عن على وابن عباس وابن عمر والليث والثورى وإسحاق بن راهويه وطاوس

﴿ الفصل الأول ﴾

٢٧٢١ - (١) عن الصعب بن جثامة، أنه أهدى لرسول الله صلى الله عليه وسلم حمارا وحشيا

وجابر بن زيد، واحتج لهم بحديث الصعب بن جثامة الآتي، وبحديث زيد بن أرقم أن النبي ﷺ أهدى له عضو من لحم صيد فرده وقال إنا لا نأكله، أنا حرم، أخرجه أحمد ومسلم وأبوداود والنسائي. واحتج لهم أيضا بعموم قوله تعالى: ﴿وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما﴾ بناء على أن المراد بالصيد الحيوان المصيد، **القول الثاني**: أنه يجوز له الأكل مطلقا أي وإن صيد لأجله ولم يكن بإذنه وإعانته أو دلالته وإشارته، وإليه ذهب أبو حنيفة، وحكى ذلك عن عمر بن الخطاب وأبي هريرة والزبير بن العوام وعائشة وطلحة بن عبيد الله وكعب الأحبار ومجاهد وسعيد بن جبير، واحتج لهم بحديث طلحة بن عبيد الله الآتي في الفصل الثالث وبحديث البهزي واسمه زيد بن كعب أنه قال للنبي ﷺ في حمار وحشي عقير في بعض وادي الروحاء وهو صاحبه: شأنكم بهذا الحمار، فأمر ﷺ أبا بكر فقسمه في الرفاق وهم محرمون، أخرجه مالك وأحمد والنسائي وابن خزيمة وغيرهم. واحتج لهم أيضا بحديث أبي قتادة ثاني أحاديث الباب كما ستعرف، **القول الثالث**: التفصيل بين ما صاده الحلال لأجل المحرم وما صاده لا لأجله فيمنع الأول دون الثاني وهو مذهب الجمهور منهم الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد وحكى ذلك عن عثمان بن عفان وعطاء وأبي ثور وإسحاق في رواية، واحتج لهم بحديث جابر الآتي في الفصل الثاني، وهو القول الراجح عندنا، وسيأتي الكلام في ذلك مفصلا.

٢٧٢١ - قوله (عن الصعب) بفتح الصاد وسكون العين المهملتين بعدها موحدة (جثامة) بفتح الجيم وتشديد المثلثة وألف فميم، ابن قيس بن ربيعة بن عبد الله الليثي حليف قريش، أمه فاختة أخت أبي سفيان بن حرب، يقال: هو أخو محلّم بن جثامة، وكان الصعب ينزل بودان، قال الحافظ في التقريب: مات في خلافة الصديق على ما قيل، والأصح أنه عاش إلى خلافة عثمان، قال الخزرجي في الخلاصة: له أحاديث اتفقا على حديثين، وانفرد البخاري بآخر، وعنه ابن عباس فقط عندهم في هدية الصيد وغيرها، وآخى ﷺ بينه وبين عوف بن مالك (أهدى لرسول الله ﷺ) أي في حجة الوداع، قال العيني: الأصل في «أهدى» التعدي بإلى، وقد تعدى باللام ويكون بمعناه، وقيل: يحتمل أن تكون اللام بمعنى «أجل» وهو ضعيف (حمارا وحشيا) كذا في رواية مالك عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن عبد الله بن عباس عن الصعب. قال في شرح المواهب: هو باتفاق الرواة عن مالك وتابعه عليه تسعة من حفاظ أصحاب الزهري، وقال في شرح الموطأ «لا خلاف عن مالك في هذا» وتابعه معمر وابن جريج وعبد الرحمن بن الحارث وصالح بن كيسان والليث وابن أبي ذئب وشعيب بن أبي حمزة ويونس ومحمد بن عمرو بن

....

علقمة كلهم قالوا : حمارا وحشيا ، كما قال مالك ، وخالفهم سفيان بن عيينة عن الزهري فقال : أهديت له من لحم حمار وحش ، رواه مسلم ، وله عن الحكم عن سعيد بن جبير عن ابن عباس «رجل حمار وحش» وله عن شعبة عن الحكم «عجز حمار وحش يقطر دما» وفى أخرى له «شق حمار وحش» فهذه الروايات صريحة فى أنه عقير ، وأنه إنما أهدى بعضه لا كله ، ولا معارضة بين رجل وعجز وشق لأنه يحمل على أنه أهدى رجلا معها الفخذ وبعض جانب الذبيحة - انتهى . وقال الحافظ : لم تختلف الرواة عن مالك فى ذلك وتابعه عامة الرواة عن الزهري ، وخالفهم ابن عيينة عن الزهري فقال : لحم حمار وحش . أخرجه مسلم ، لكن بين الحميدي صاحب سفيان (ج ٢ : ص ٣٤٤) أنه كان يقول فى هذا الحديث : حمار وحش ، ثم صار يقول: لحم حمار وحش ، فدل على اضطرابه فيه ، وقد توبع على قوله «لحم حمار وحش» من أوجه فيها مقال ثم ذكرها مع الكلام فيها ، ثم قال : ويدل على وهم من قال فيه : عن الزهري ، ذلك أن ابن جريج قال : قلت للزهري : الحمار عقير ؟ قال : لا أدري . أخرجه ابن خزيمة وأبو عوانة فى صحيحيهما . وقد جاء عن ابن عباس من وجه آخر أن الذى أهداه الصعب لحم حمار فذكر ما تقدم فى كلام الزرقاني فى شرح الموطأ . وقد **اختلفوا** فى هذه الروايات فمنهم من اختار الجمع بينها ومنهم من سلك مسلك الترجيح. قال الزرقاني بعد ذكر هذه الروايات : **فمنهم** من رجح رواية مالك وموافقيه، قال الشافعي فى الأم : حديث مالك «أن الصعب أهدى حمارا» أثبت من حديث من روى «أنه أهدى لحم حمار» وقال الترمذي: قد روى بعض أصحاب الزهري عن الزهري هذا الحديث وقال : أهدى لحم حمار وحش. وهو غير محفوظ. وقال البيهقي : كان ابن عيينة يضطرب فيه ، فرواية العدد الذين لم يشكوا فيه أولى - انتهى . وقد تقدم عن الحافظ أنه قال من قال ذلك فيه عن الزهري أى ذكر اللحم فى حديث الزهري وهم . وإليه يظهر ميل البخاري حيث بوب فى صحيحه «باب إذا أهدى للمحرم حمارا وحشيا حيا لم يقبل» ثم أورد فيه الحديث برواية مالك. قال الحافظ : كذا قيده البخاري فى الترجمة بكونه حيا ، وفيه إشارة إلى أن الرواية التى تدل على أنه كان مذبوحا موهمة - انتهى . وإليه مال الباجي إذ قال : قوله «حمارا وحشيا» هكذا رواه الزهري عن عبيد الله وهو أثبت الناس فيه وأحفظهم عنه . وفى المبسوط من رواية ابن نافع عن مالك ، بلغنى إنما رده عليه من أجل أن الحمار كان حيا - انتهى مختصرا . وبه جزم ابن العربي حيث قال : وإنما رد الصيد على الصعب لأنه كان حيا . ومنهم من رجح رواية اللحم . قال ابن القيم : أما الاختلاف فى كون الذى أهداه حيا أو لحما فرواية من روى «لحما» أولى لثلاثة أوجه ، أحدها : أن راويها قد حفظها وضبط الواقعة حتى ضبطها أنه يقطر دما ، وهذا يدل على حفظه للقصة حتى لهذا الأمر الذى لا يؤبه له . الثاني : أن هذا صريح فى كونه بعض الحمار وأنه لحم منه فلا يناقض قوله «أهدى له حمارا» بل يمكن حمله على رواية من روى لحما ، تسمية للحم باسم الحيوان ، وهذا مما لا تأباه اللغة . الثالث : أن سائر الروايات متفقة على أنه

وهو بالأبواء أو بودان ،

بعض من أبعاضه ، وإنما اختلفوا فى ذلك البعض هل هو عجزه أو شقه أو رجله أو لحم منه ، ولا تناقض بين هذه الروايات إذ يمكن أن يكون الشق الذى فيه العجز وفيه الرجل فصح التعبير عنه بهذا وهذا ، وقد رجع ابن عيينة عن قوله «حمارا» وثبت على قوله «لحم حمار» حتى مات. وهذا يدل على أنه تبين له أنه أهدى له لحما لا حيوانا - انتهى . وفيه ما تقدم عن الحافظ وغيره أنه لا خلاف فيه عن مالك أنه أهدى حمارا ، وتابعه عامة الرواة عن الزهرى ، وأن من قال فيه عن الزهرى لحما وهم . ومنهم من جمع بحمل رواية «أهدى حمارا» على التجوز من إطلاق اسم الكل على البعض كما بسطه الزرقانى فى شرح الموطأ وابن الهمام فى فتح القدير ، وكما تقدم فى كلام ابن القيم ، وكما ذكره القرطبى احتمالا . ومنهم من جمع بأن الصعب أحضر الحمار مذبوحا ثم قطع منه عضوا بحضرة النبي ﷺ فقدمه له . فمن قال : أهدى حمارا ، أراد بتمامه مذبوحا لا حيا ، ومن قال «لحم حمار» أراد ما قدمه للنبي ﷺ ، حكاه الحافظ عن القرطبى احتمالا . ومنهم من جمع بأنه أحضره له حيا ، فلما رده عليه ذكاه وأتاه بعضو منه ظانا أنه إنما رده عليه لمعنى يختص بجملته فأعلمه بامتناعه أن حكم الجزء من الصيد حكم الكل ، حكاه الحافظ عن القرطبى أيضا احتمالا . قال الزرقانى بعد ذكره : هذا الجمع قريب وفيه إبقاء اللفظ على المتبادر منه الذى ترجم عليه البخارى «إذا أهدى للمحرم حمارا وحشيا حيا لم يقبل» مع أنه لم يقل فى الحديث «حيا» فكأنه فهمه من قوله «حمارا» ومنهم من جمع بالحمل على التعدد ، قال ابن بطال : اختلاف روايات حديث الصعب تدل على أنها لم تكن قضية واحدة وإنما كانت قضايا فمرة أهدى إليه الحمار كله ، ومرة عجزه ، ومرة رجله ، لأن مثل هذا لا يذهب على الرواة ضبطه حتى يقع فيه التضاد فى النقل والقصة واحدة ذكره العينى (وهو بالأبواء) بفتح الهمزة وسكون الباء الموحدة وبالمد ، جبل قرب مكة وعنده بلدة تنسب إليه ، قيل سمى بذلك لوبائه وهو على القلب وإلا لقيل : الأوباء . وقيل : لأن السيول تتبوأه أى تحله ، قال ياقوت : وهذا أحسن . وقال الزرقانى : جبل بينه وبين الجحفة مما يلى المدينة ثلاثة وعشرون ميلا ، سمى بذلك لتبوأ السيول به لا لما فيه من الوباء إذ لو كان كذلك لقيل «الأوباء» أو هو مقلوب منه - انتهى . قال العينى : به توفيت أم رسول الله ﷺ (أو بودان) شك من الراوى وهو بفتح الواو وتشديد الدال المهملة فألف فنون ، موضع بقرب الجحفة . قال الحافظ : هو أقرب إلى الجحفة من الأبواء فإن من الأبواء إلى الجحفة للآتى من المدينة ثلاثة وعشرون ميلا ، ومن ودان إلى الجحفة ثمانية أميال ، وبالشك جزم أكثر الرواة وجزم ابن إسحاق وصالح بن كيسان عن الزهرى بودان ، وجزم معمر وعبد الرحمن بن إسحاق ومحمد بن عمرو «بالأبواء» والذى يظهر لى أن الشك فيه من ابن عباس ، لأن الطبرانى أخرج الحديث من طريق عطاء عنه على الشك أيضا ، وسيأتى برواية البيهقى أن ذلك فى الجحفة ، وروى الطحاوى

فرد عليه ، فلما رأى ما في وجهه ، قال : إنا لم نرده عليك إلا أنا حرم .

والبيهقي من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس أن الصعب بن جثامة أهدى للنبي ﷺ عجز حمار وهو بقديد يقطر دما فرده (فرد عليه) أي رد النبي ﷺ على الصعب الحمار الذي صاده ثم أهداه إليه . قال الحافظ اتفقت الروايات كلها على أنه رده عليه إلا ما رواه ابن وهب والبيهقي (ج ٥ : ص ١٩٣) من طريقه بإسناد حسن من طريق عمرو بن أمية أن الصعب أهدى للنبي ﷺ عجز حمار وحش وهو بالجحفة فأكل منه وأكل القوم . قال البيهقي : إن كان هذا محفوظا فلعله رد الحي وقبل اللحم . قلت (قائله الحافظ) وفي هذا الجمع نظر لما بينته (يشير إلى الروايات التي فيها ذكر إهداء جزء من الحمار ورده عليه) فإن كانت الطرق كلها محفوظة فلعله رده حيا لكونه صيد لأجله ورد اللحم تارة لذلك ، وقبله تارة أخرى حيث علم أنه لم يصد لأجله ، وقد قال الشافعي : إن كان الصعب أهدى له حمارا حيا فليس للمحرم أن يذبح حمار وحش حي وإن كان أهدى له لحما فقد يحتمل أن يكون علم أنه صيد لأجله ، ويحتمل أن يحمل القبول المذكور في حديث عمرو بن أمية على وقت آخر ، وهو حال رجوعه ﷺ من مكة ، ويؤيده أنه جازم فيه بوقوع ذلك بالجحفة وفي غيرها من الروايات بالأبواء أو بودان - انتهى . قال الزرقاني فكأنه لما رده لأنه محرم أهدى له بعد ما حل فقبله وهذا جمع حسن (فلما رأى) أي رسول الله ﷺ (ما في وجهه) أي في وجه الصعب من الكراهة لما حصل له من الكسر برد هديته ، ففي رواية الترمذي «فلما رأى ما في وجهه من الكراهة» وكذا لأحمد وابن خزيمة ، وفي رواية للبخاري «فلما عرف في وجهي رده هديتي» قال الباجي : يريد من التغير والإشفاق لرد النبي ﷺ هديته مع أنه ﷺ يقبل الهدية ويأكلها فخاف الصعب أن يكون ذلك لمعنى يخصه (قال) أي تطييبا لقلبه (إنا) بكسر الهمزة لوقوعها في الابتداء (لم نرده) بفتح الدال رواه المحدثون ، وقال محققو النحاة : إنه غلط والصواب ضم الدال . قال عياض : ضبطناه في الروايات «لم نرده» بفتح الدال ، وأبى ذلك المحققون من أهل العربية وقالوا : الصواب أنه بضم الدال لأن المضاعف المجزوم الذي اتصل به ضمير المذكر يراعى فيه الواو التي توجبها ضمة الهاء بعدها لخفاء الهاء فكأن ما قبلها ولي الواو ولا يكون ما قبل الواو إلا مضموما ، هذا في المذكر ، أما المؤنث مثل لم تردها فمفتوح الدال مراعاة للألف . قال عياض : وليس الفتح بغلط بل ذكره ثعلب في الفصيح ، نعم تعقبوه عليه بأنه ضعيف وأوهم صنيعه أنه فصيح وأجازوا أيضا الكسر ، وهو أضعف الأوجه . قال الحافظ : ووقع في رواية الكشميهني بفك الإدغام «لم نردده» بضم الدال الأولى وسكون الثانية فلا إشكال ، وفي رواية شعيب عن الزهري عند البخاري وابن جريج عنه عند أحمد وابن خزيمة «ليس بنا رد عليك» وفي رواية عبد الرحمن بن إسحاق عن الزهري عند الطبراني «إنا لم نرده عليك كراهية له ولكنا حرم» (عليك) لعلة من العلل (إلا أنا) بفتح الهمزة أي لأجل أنا (حرم) بضم الحاء والراء جمع

....

حرام وهو من أحرم بنسك أى محرمون. قال الجوهرى: رجل حرام، أى محرم، والجمع حرم، مثل قذال وقذل، قال العينى: قوله «إلا أنا حرم» بفتح الهمزة فى «أنا» على أنه تعدى إليه الفعل بحرف التعليل فكأنه قال لأنا، وقال أبوالفتح القشيرى: إنا مكسور الهمزة لأنها ابتدائية لاستئناف الكلام، وقال الكرمانى: لام التعليل محذوفة والمستثنى منه مقدر أى لا نرده لعلة من العلل إلا لأننا حرم، قال الحافظ: زاد صالح بن كيسان عند النسائى «لا نأكل الصيد» وفى رواية سعيد بن جبير عن ابن عباس «لو لا أنا محرمون لقبلناه منك». واستدل بالحديث من حرم أكل لحم الصيد على المحرم مطلقا سواء صاده الحلال لنفسه أو لمحرم وذلك لأنه اقتصر فى التعليل على كونه محرما فدل على أنه سبب الامتناع خاصة، وأجاب الجمهور عنه بما ذكر عن الشافعى أنه قال: إن كان الصعب أهدى حمارا حيا فليس للمحرم أن يذبح حمارا وحشيا حيا وإن كان أهدى لحما فيحتمل أن يكون علم أنه صيد له. قال الحافظ: جمع الجمهور بين ما اختلف من الأحاديث فى الرد والقبول بأن أحاديث القبول (كحديث طلحة وحديث البهزى وحديث أبى قتادة) محمولة على ما يصيده الحلال لنفسه ثم يهدى منه للمحرم، وأحاديث الرد (كحديث الصعب وحديث زيد بن أرقم) محمولة على ما صاده الحلال لأجل المحرم، قالوا: والسبب فى الاقتصار على الإحرام عند الاعتذار للصعب أن الصيد لا يحرم على المحرم إذا صيد له إلا إذا كان محرما، فبين الشرط الأصلى وسكت عما عداه فلم يدل على نفيه، وقد بينه الأحاديث الأخر، ويؤيد هذا الجمع حديث جابر يعنى الذى يأتى فى الفصل الثانى وقال الزرقانى: حمل الجمهور حديث الصعب على أنه قصدهم باصطياده لأنه كان عالما بأنه ﷺ يمر به فصاده لأجله، قال: وتعليله ﷺ للصعب بأنه محرم لا يمنع كونه صيد له ولأنه بين الشرط الذى يحرم الصيد على الإنسان إذا صيد له وهو الإحرام وقبل حمار البهزى وفرقه على الرفاق لأنه كان يتكسب بالصيد فحمله على عادته فى أنه لم يصد لأجله ﷺ، قال: وهذا على رواية أن الصعب أهدى لحما أما على أنه أهداه حيا فواضح، فالإجماع على أنه يحرم على المحرم قبول صيد وهب له وشراؤه واصطياده واستحداث ملكه بوجه من الوجوه. وأجاب الحنفية عن حديث الصعب بأنه مضطرب كما قال الطحاوى، وبأن الأظهر بل الصحيح فى الرواية رد الحمار الحى كما تقدم عن الجمهور، وبأنه يحتمل أنه علم أنه صيد بدلالة المحرم أو إشارته وبأن حديث أبى قتادة أولى لأنه ليس فيه اضطراب مثل ما فى حديث الصعب، وبأن رده ﷺ يمكن أن يكون تنزها وسدا لذرائع التوسع فى أكل الصيد للمحرم وحسما لمادته لئلا يفضى استعمال ما لا بأس به إلى التساهل فيما به بأس فى آخر الأمر، وهذه الأجوبة كلها مخدوشة لا يخفى على المنصف ما فيها من الخدشات والتعسفات، هذا. وفى حديث الصعب من الفوائد: الحكم بالعلامة لقوله: فلما رأى ما فى وجهه، وفيه جواز رد الهدية إذا وجد مانع من قبولها وترجم له البخارى «من رد الهدية لعلة» وفيه كراهية رد هدية الصديق لما يقع فى قلبه فإنه ﷺ طيب نفسه بذكر

متفق عليه.

٢٧٢٢ - (٢) وعن أبي قتادة، أنه خرج مع رسول الله صلى الله عليه وسلم،

عذر الرد، وفيه إخبار المهدى إليه بسبب الرد لتطمئن نفس المهدى وتزول وساوسه ويطيب قلبه، وفيه أن الهبة لا تدخل فى الملك إلا بالقبول وإن قدرته على تملكها لا تصيره مالكا لها (متفق عليه) أخرجه البخارى فى الحج وفى الهبة ومسلم فى الحج وأخرجه أيضا أحمد (ج ٤: ص ٣٧، ٣٨، ٧١، ٧٢، ٧٣) ومالك والترمذى والنسائى وابن ماجه والدارمى وابن الجارود (ص ١٥٤) وابن خزيمة وعبد الرزاق (ج ٤ : ص ٤٢٦) والحيدى (ج ٢ : ص ٣٤٤) والطحاوى والبيهقى وغيرهم.

٢٧٢٢ - قوله (وعن أبي قتادة أنه خرج مع رسول الله ﷺ) أى عام الحديبية كما فى رواية يحى بن أبي كثير عن عبد الله بن أبي قتادة عند الشيخين وغيرهما. قال الحافظ: قوله «الحديبية» أصح من رواية الواقدى من وجه آخر عن عبد الله بن أبي قتادة أن ذلك كان فى عمرة القضية، ووقع فى رواية أبي عوانة عن عثمان بن عبد الله بن موهب عن عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه عند الشيخين أيضا أن رسول الله ﷺ خرج حاجا فخرجوا معه. قال الإسماعيلى: هذا غلط فإن القصة كانت فى عمرة، وأما الخروج إلى الحج فكان فى خلق كثير وكان كلهم على الجادة لا على ساحل البحر، ولعل الراوى أراد «خرج محرما» فعبر عن الإحرام بالحج غلطا. قال الحافظ: لا غلط فى ذلك بل هو من المجاز السائغ، وأيضا فالحج فى الأصل قصد البيت فكأنه قال: خرج قاصدا للبيت، ولهذا يقال للعمرة الحج الأصغر، ثم وجدت الحديث من رواية محمد بن أبي بكر المقدمى عن أبي عوانة بلفظ «خرج حاجا أو معتمرا» أخرجه البيهقى، فتبين أن الشك فيه من أبي عوانة، وقد جزم يحى بن أبي كثير بأن ذلك كان فى عمرة الحديبية، وهذا هو المعتمد - انتهى. واعلم أنه اختلفت الروايات فى قصة اصطياد أبي قتادة الحمار الوحشى إجمالا وتفصيلا وتقديما وتاخيرا، وقد أجمل الكلام عليها الحافظ فى الفتح والشيخ محمد عابد السندى فى المواهب اللطيفة، قال الحافظ: حاصل القصة أن النبي ﷺ لما خرج فى عمرة الحديبية فبلغ الروحاء وهى من ذى الحليفة على أربعة وثلاثين ميلا أخبروه بأن عدوا من المشركين بوادى غيقة (بفتح الغين المعجمة بعدها ياء ساكنة ثم قاف مفتوحة ثم هاء، قال السكونى: هو ماء لبنى غفار بين مكة والمدينة. وقال يعقوب: هو قليب لبنى ثعلبة يصب فيه ماء رضوى ويصب هو فى البحر) يخشى منهم أن يقصدوا غرته فجهز طائفة من أصحابه فيهم أبو قتادة إلى جهتهم ليأمن شرهم، فلما أمنوا ذلك لحق أبو قتادة وأصحابه بالنبي ﷺ فأحرموا إلا هو (يعنى أن أصحابه كانوا أحرموا من الميقات أو أحرموا فى أثناء تجواله وحده لاستطلاع اخبار العدو إلا هو فإنه لم يحرم) فاستمر هو حلالا لأنه إما لم يجاوز الميقات وإما لم يقصد العمرة، وقال أيضا إن الروحاء هو المكان

....

الذي ذهب أبو قتادة وأصحابه منه إلى جهة البحر ثم التقوا بالقاحة (بالقاف والحاء المهملة المخففة ، واد على نحو ميل من السقيا وعلى ثلاث مراحل من المدينة) وبها وقع له الصيد المذكور وكأنه تأخر هو ورفقته للراحة أو غيرها وتقدمهم النبي ﷺ إلى السقيا حتى لحقوه ، قال : ووقع في حديث أبي سعيد عند ابن حبان والبزار أن ذلك وقع وهم بعسفان ، وفيه نظر ، والصحيح ما سيأتي بعد باب أي عند البخاري من طريق صالح بن كيسان عن أبي محمد مولى أبي قتادة عنه ، قال : كنا مع النبي ﷺ بالقاحة ومنا المحرم وغير المحرم (يريد بغير المحرم نفسه فقط) فرأيت أصحابي يتراؤن شيئا فنظرت ، فإذا حمار وحش ـ الحديث. قال الحافظ : وبهذا يعني بما ذكره من حاصل القصة وأن أبا قتادة استمر حلالا لأنه إما لم يجاوز الميقات وإما لم يقصد العمرة يرتفع الإشكال الذي ذكره أبو بكر الأثرم ، قال : كنت أسمع أصحابنا يتعجبون من هذا الحديث ويقولون : كيف جاز لأبي قتادة أن يجاوز الميقات وهو غير محرم ولا يدرون ما وجهه. قال : حتى وجدته في رواية من حديث أبي سعيد فيها خرجنا مع رسول الله ﷺ فأحرمنا فلما كنا بمكان كذا إذا نحن بأبي قتادة ، وكان النبي ﷺ بعثه في وجه ـ الحديث . قال فإذا أبو قتادة إنما جاز له ذلك لأنه لم يخرج يريد مكة. قال الحافظ : والذي يظهر أن أبا قتادة إنما أخر الإحرام لأنه لم يتحقق أنه يدخل مكة فساغ له التأخير ، قال : والرواية التي أشار إليها الأثرم تقتضي أن أبا قتادة لم يخرج مع النبي ﷺ من المدينة ، وليس كذلك أي لأن عامة الروايات من حديث أبي قتادة على أن أبا قتادة خرج مع النبي ﷺ من المدينة وأن بعثه أبا قتادة ومن معه كان من الروحاء، وأخرج ابن حبان في صحيحه والبزار والطحاوي من طريق عياض بن عبد الله عن أبي سعيد، قال : بعث رسول الله ﷺ أبا قتادة على الصدقة وخرج رسول الله ﷺ وأصحابه وهم محرمون حتى نزلوا بعسفان ـ الحديث. قال الحافظ : فهذا سبب آخر ويحتمل جمعهما. وقال في المواهب اللطيفة : الحاصل أن أبا قتادة خرج مع النبي ﷺ من المدينة وقد كان رسول الله ﷺ أمره بأخذ الصدقات ، وكانت طريقهم متحدة فأحرموا كلهم غيره بناء على أنه لم يقصد إذ ذاك مكة ثم سار مع النبي ﷺ بناء على اتحاد الطريق حتى بلغوا الروحاء فأخبروا بالعدو فوجهه ﷺ مع أصحاب له محرمين فلما أمنوا رجع على حالته التي كان عليها فساغ له التأخير لذلك ـ انتهى. وقال القاري : إن أبا قتادة لم يحرم لقصده الإحرام من ميقات آخر وهو الجحفة ، فإن المدني مخير (عند الحنفية) بين أن يحرم من ذي الحليفة وبين أن يحرم من الجحفة ، وفيه أن رواية أبي سعيد التي فيها ذكر عسفان تدل على تأخير أبي قتادة الإحرام من الجحفة ولكن نظر فيها الحافظ وصحح خلافها كما تقدم ، وقال القسطلاني : لم يحرم لاحتمال أنه لم يقصد نسكا إذ يجوز دخول الحرم بغير إحرام لمن لم يرد حجا ولا عمرة كما هو مذهب الشافعية ، وأما على مذهب القائلين بوجوب الإحرام فيجاب بأنه إنما لم يحرم لأنه ﷺ كان أرسله إلى جهة أخرى ليكشف أمر عدو ـ انتهى. وقيل كانت هذه

فتخلف مع بعض أصحابه وهم محرمون وهو غير محرم، فرأوا حمارا وحشيا قبل أن يراه، فلما رأوه تركوه حتى رآه أبو قتادة،

القصة قبل أن يوقت النبي ﷺ المواقيت (فتخلف) أى تأخر أبو قتادة (مع بعض أصحابه) الضمير راجع إلى أبي قتادة أو النبي ﷺ (وهم) أى البعض (محرمون وهو) أى أبوقتادة (غير محرم) تقدم بيان وجه عدم إحرامه، وفى رواية لمسلم «حتى إذا كانوا ببعض طريق مكة تخلف مع أصحاب له محرمين وهو غير محرم» وفى رواية للبخارى «قال أى أبو قتادة انطلقنا مع النبي صلى الله عليه وسلم عام الحديبية فأحرم أصحابه ولم أحرم فأنبئنا بعدو بغيقة فتوجهنا نحوهم فبصر أصحابي بحمار وحش» وفى أخرى له أيضا «كنا مع النبي ﷺ بالقاحة من المدينة على ثلاث (أى مراحل) ومنا المحرم ومنا غير المحرم فرأيت أصحابي يتراؤن شيئا» وقد تقدم أن الروحاء هو المكان الذى ذهب أبو قتادة وأصحابه منه إلى جهة البحر ثم التقوا بالقاحة وبها وقع له الصيد المذكور فالظاهر أن المراد فى رواية المشكاة تخلفهم بالقاحة بعد ما انصرفوا عن ساحل البحر وفيها وقع أمر الصيد (فرأوا حمارا وحشيا) نوع من الصيد على صفة الحمار الأهلى وبينهما بعض الميزات، وجمعه حمر، ونسب إلى الوحش لتوحشه وعدم استئناسه. قال النووى: قوله «حمارا وحشيا» كذا ذكر فى أكثر الروايات، وفى رواية أبي كامل الجحدرى عن أبي عوانة «إذ رأوا حمر وحش، فحمل عليها أبو قتادة فعقر منها أتانا» فهذه الرواية تبين أن الحمار فى أكثر الرواية المراد به أنثى وهى الأتان سميت حمارا مجازا - انتهى. قلت: وهكذا وقع فى رواية موسى بن إسماعيل عن أبي عوانة عند البخارى، قال الحافظ: قوله «فحمل أبو قتادة على الحمر فعقر منها أتانا» فى هذا السياق زيادة على جميع الروايات لأنها متفقة على إفراد الحمار بالرؤية وأفادت هذه الرواية أنه من جملة الحمر، وأن المقتول كان أتانا أى انثى، فعلى هذا فى إطلاق الحمار عليها تجوز - انتهى. وكذا قال القسطلانى. وزاد «أو أن الحمار يطلق على الذكر والأنثى» (قبل أن يراه) أى قبل رؤية أبي قتادة ذلك الحمار (فلما رأوه تركوه) أى الحمار (حتى رآه أبو قتادة) أى حتى رأى أبو قتادة الحمار، وزاد فى رواية عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه عند البخارى «فبينما أنا مع أصحابه يضحك بعضهم إلى بعض» وقد بسط شراح الصحيحين فى أن ضحك بعض المحرمين إلى بعض هل هو داخل فى الدلالة على الصيد أم لا؟ ومال الحافظ وغيره من العلماء إلى أنه ليس بدلالة. وقد ترجم البخارى على هذه الرواية «باب إذا رأى المحرمون صيدا فضحكوا ففطن الحلال» قال الحافظ فى شرحه: أى لا يكون ذلك منهم إشارة له إلى الصيد فيحل لهم أكل الصيد، قلت: ووقع فى هذه الرواية عند مسلم «يضحك بعضهم إلى» أى بتشديد الياء. قال عياض: وهو خطأ وتصحيف وإنما سقط عليه لفظة «بعض» والصواب يضحك بعضهم إلى بعض كما فى سائر الطرق والروايات، وتعقبه النووى وذهب الحافظ إلى تصويب ما قال القاضى من شاء الوقوف على كلام القاضى وتعقب

فركب فرسا له، فسألهم أن يناولوه سوطه فأبوا، فتناوله فحمل عليه فعقره، ثم أكل فأكلوا فندموا، فلما أدركوا رسول الله ﷺ سألوه،

النووي وجواب الحافظ رجع إلى الفتح في شرح باب «إذا صاد الحلال فأهدى للمحرم الصيد» من كتاب الحج (فركب) أي أبو قتادة بعد ما رأى الحمار (فرسا له) وعند البخاري بعده «يقال له الجرادة» قال الحافظ: هو بفتح الجيم وتخفيف الراء والجراد اسم جنس، ووقع في السيرة لابن هشام أن اسم فرس أبي قتادة «الحزوة» أي بفتح المهملة وسكون الزاي بعدها واو، فإما أن يكون له اسمان وإما أن أحدهما تصحف والذي في الصحيح هو المعتمد - انتهى (فسألهم أن يناولوه) أي يعطوه (سوطه، فأبوا) لعدم جواز المعاونة (فتناوله) أي أخذه بيده، وفي رواية أبي حازم عند البخاري في الهبة «فأبصروا حمارا وحشيا وأنا مشغول أخصف نعلي فلم يؤذنوني به وأحبوا لو أني أبصرته فالتفت فأبصرته فقمت إلى الفرس فأسرجته ثم ركبت ونسيت السوط والرمح فقلت لهم ناولوني السوط والرمح فقالوا: لا والله لا نعينك عليه بشيء فغضبت فنزلت فأخذتهما ثم ركبت» وفي رواية «وكنت نسيت سوطي فقلت لهم: ناولوني سوطي، فقالوا: لا نعينك عليه فنزلت فأخذته» (فحمل عليه) أي وجه الفرس نحوه فأدركه (فعقره) أي قتله، وأصل العقر الجرح، وفي رواية «فشددت على الحمار فعقرته ثم جئت به وقد مات» وفي أخرى «حتى عقرته فأتيت إليهم فقلت لهم قوموا فاحتملوا فقالوا لا نمسه فحملته حتى جئتهم به» (ثم) أي بعد طبخه (أكل) أي أبو قتادة منه (فأكلوا) تبعا له (فندموا) لظنهم أنه لا يجوز للمحرم أكل الصيد مطلقا، وفي رواية لمسلم «فأكل منه بعض أصحاب رسول الله ﷺ وأبى بعضهم» وفي رواية للشيخين «فأتيت به أصحابي فقال بعضهم: كلوا، وقال بعضهم: لا تأكلوا» قال الحافظ: قد تقدم من عدة أوجه أنهم أكلوا، والظاهر أنهم أكلوا أول ما أتاهم ثم طرأ عليهم الشك كما في لفظ عثمان بن موهب عن عبد الله بن أبي قتادة عند البخاري «فأكلنا من لحمها ثم قلنا: أنأكل من لحم صيد ونحن محرمون؟» وأصرح من ذلك رواية أبي حازم عند البخاري في الهبة بلفظ «ثم جئت به فوقعوا فيه يأكلون، ثم إنهم شكوا في أكلهم إياه وهم حرم» (فلما أدركوا رسول الله ﷺ) أي لحقوه وقد تقدمهم إلى السقيا، قال الحافظ: في الحديث من الفوائد أن عقر الصيد ذكاته وجواز الاجتهاد في زمن النبي ﷺ، قال ابن العربي: هو اجتهاد بالقرب من النبي ﷺ لا في حضرته، وفيه العمل بما أدى إليه الاجتهاد ولو تضاد المجتهدان، ولا يعاب واحد منهما على ذلك لقوله: فلم يعب ذلك علينا. وكأن الآكل تمسك بأصل الإباحة والممتنع نظر إلى الأمر الطارئ، وفيه الرجوع إلى النص عند تعارض الأدلة يعني لأن الصحابة بعد ما أكلوا من الحمار الوحشي مجتهدين وحصل لهم شك في جواز أكلهم رجعوا في تحقيق ذلك إلى النبي ﷺ (سألوه) أي عن ذلك هل يجوز أكله أم لا؟ وفي رواية عند البخاري «فأتيت النبي ﷺ وهو أمامنا

قال: هل معكم منه شئ؟ قالوا: معنا رجله فأخذها النبي ﷺ فأكلها.

فسألته، فقال: كلوه حلال» (قال) أي النبي ﷺ بعد ما سألهم عن إشارتهم ودلالتهم وقتلهم (هل معكم منه شئ؟ قالوا معنا رجله) وفي رواية أبي حازم عند البخاري في الهبة «فرحنا وخبأت العضد معي» وفيه «فقال معكم منه شئ؟ فناولته العضد فأكلها حتى تعرقها» وفي رواية المطلب عند سعيد بن منصور «قد رفعنا لك الذراع فأكل منها» وجمع بأنه أكل من كليهما (فأخذها) أي رجله (فأكلها) إشارة إلى أن الجواب بالفعل أقوى من القول. قال الحافظ: فيه الاستيهاب من الأصدقاء وقبول الهدية من الصديق، وقال عياض: عندي أن النبي ﷺ طلب من أبي قتادة ذلك تطييبا لقلب من أكل منه، بيانا للجواز بالقول والفعل لإزالة الشبهة التي حصلت لهم ـ انتهى. والحديث دليل على جواز أكل الحمار الوحشي وأنه من الصيد بخلاف الحمار الأهلي فإنه رجس، وأن تمني المحرم أن يقع من الحلال الصيد ليأكل المحرم منه لا يقدح في إحرامه، وأنه يجوز للمحرم الأكل من صيد الحلال إذا لم يصده لأجله، وهذا يقوي من حمل الصيد في قوله تعالى: ﴿وحرم عليكم صيد البر﴾ على الاصطياد، تنبيه: روى أحمد (ج ٥: ص ٣٠٤) وابن ماجه وعبد الرزاق في مصنفه (ج ٤: ص ٤٣٠) والدارقطني وإسحاق بن راهويه وابن خزيمة والبيهقي (ج ٥: ص ١٩٠) من طريق معمر عن يحيى بن أبي كثير عن عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه، قال: خرجت مع رسول الله ﷺ زمن الحديبية فأحرم أصحابي ولم أحرم أنا فرأيت حمار وحش فحملت عليه فاصطدته، فذكرت شأنه لرسول الله ﷺ وقلت له: إنما اصطدته لك فأمر النبي ﷺ أصحابه فأكلوه ولم يأكل منه حين أخبرته أني اصطدته له. قال ابن خزيمة وأبو بكر النيسابوري والدارقطني والجوزقي تفرد بهذه الزيادة معمر، قال ابن خزيمة: إن كانت هذه الزيادة محفوظة احتمل أن يكون ﷺ أكل من لحم ذلك الحمار قبل أن يعلمه أبو قتادة أنه اصطاده من أجله فلما أعلمه امتنع ـ انتهى. قال الحافظ: وفيه نظر لأنه لو كان حراما ما أقر النبي ﷺ على الأكل منه إلى أن أعلمه أبو قتادة بأنه صاده لأجله، ويحتمل أن يكون ذلك لبيان الجواز فإن الذي يحرم على المحرم إنما هو الذي يعلم أنه صيد من أجله، وأما إذا أتى بلحم لا يدري ألحم صيد أو لا فحمله على أصل الإباحة فأكل منه لم يكن ذلك حراما على الآكل. وعندي بعد ذلك فيه وقفة، فإن الروايات المتقدمة ظاهرة في أن الذي تأخر هو العضد وأنه ﷺ أكلها حتى تعرقها أي لم يبق منها إلا العظم، ووقع عند البخاري في الهبة حتى نفدها أي فرغها، فأي شئ يبقى منها حينئذ حتى يأمر أصحابه بأكله، لكن رواية أبي محمد في الصيد عند البخاري «أبقي معكم شئ منه؟ قلت نعم قال كلوا فهو طعمة أطعمكموها الله» فأشعر بأنه بقي منها غير العضد والله أعلم ـ انتهى. وقال الزيلعي: قال صاحب التنقيح: والظاهر أن هذا اللفظ الذي تفرد به معمر غلط فإن في الصحيحين «أن النبي ﷺ أكل منه» وفي لفظ لأحمد (ج ٥: ص ٣٠٦) «قلت: هذه العضد قد شويتها وأنضجتها فأخذها

متفق عليه، وفي رواية لهما: فلما أتوا رسول الله ﷺ قال: أمنكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها؟ قالوا: لا. قال: فكلوا ما بقي من لحمها.

فنهشها ﷺ وهو حرام حتى فرغ منها» - انتهى. وقال الشيخ محمد عابد السندي في المواهب اللطيفة: والأولى أن يقال إن رواية معمر شاذة لمخالفته للثقات الأثبات فلا عبرة بها والله أعلم - انتهى. قلت: معمر ثقة لا يضر تفرده وقد تقدم وجه الجمع بين الروايتين في كلام ابن خزيمة، ويشهد للزيادة المذكورة في رواية معمر حديث جابر الآتي في الفصل الثاني (متفق عليه) أخرجه البخاري في الجهاد والأطعمة والهبة والحج والمغازي والصيد، ومسلم في الحج، واللفظ المذكور للبخاري في الجهاد، والحديث أخرجه أيضا أحمد (ج ٥: ص ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨) ومالك وأبوداود والترمذي والنسائي وابن ماجه، والحميدي (ج ١: ص ٢٠٤) والبيهقي (ج ٥: ص ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩) والدارقطني وابن الجارود (ص ١٥٣، ١٥٤) والشافعي والطحاوي وغيرهم (وفي رواية لهما) أي للشيخين المعلوم من متفق عليه، واللفظ الآتي للبخاري في الحج، ولفظ مسلم «فقال هل منكم أحد أمره أو أشار إليه بشئ؟» وفي رواية أخرى له «قال: أشرتم أو أعنتم أو اصدتم» (أمنكم أحد أمره) أي بالصريح أو الدلالة (أن يحمل عليها) قال القاري: أي على الحمار أو الصيد وتأنيثه باعتبار الدابة، قلت: الضمير راجع إلى الأتان لأنه لا يطلق إلا على الأنثى وهي مذكورة في رواية البخاري التي هذه تتمتها، وقد ذكرنا لفظها (أو أشار إليها؟) عطف على «أمره» قال القاري: والفرق بين الدلالة والإشارة أن الأولى باللسان والثانية باليد، وقيل الأولى في الغائب والثانية في الحضور، وقيل كلتاهما بمعنى واحد - انتهى. وفيه دليل على أن مجرد الأمر من المحرم للصائد بأن يحمل على الصيد، والإشارة منه مما يوجب عدم لحل لمشاركته للصائد (فكلوا ما بقي من لحمها) قال الحافظ: صيغة الأمر هنا للإباحة لا للوجوب لأنها وقعت جوابا عن سؤالهم عن الجواز لا عن الوجوب فوقعت الصيغة على مقتضى السؤال ولم يذكر في هذه الرواية أنه ﷺ أكل من لحمها، وذكره في الروايات الأخرى كما تقدم، وفي الحديث أنه لا يجوز للمحرم الاصطياد ولا الإعانة عليه بدلالة أو إشارة أو مناولة سلاح أو غير ذلك مما يعين على قتله أو صيده، وفيه جواز أكل المحرم مما صاده الحلال إذا لم يكن من المحرم إعانة أو إشارة أو دلالة، وهو إجماع إذا لم يصد لأجله فإن صيد لأجله فكذلك عند الجمهور منهم الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد خلافا للحنفية إذ قالوا يجوز له أكل ما صيد لأجله، وقد تقدم في أول الباب ذكر الخلاف في المسئلة وأن حديث أبي قتادة هذا من مستدلات الحنفية، فإن ظاهره أنه صاده لأجل رفقهم المحرمين، قال القاري في شرح النقاية: الأولى في الاستدلال على المطلوب حديث أبي قتادة فإنهم لما سألوه ﷺ لم يجب لحله لهم حتى سألهم عن موانع الحل أكانت موجودة أم لا، فقال ﷺ: أمنكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها؟ قالوا: لا.

٢٧٢٣ ـ (٣) وعن ابن عمر، عن النبي صلى الله عليه وسلم،

قال : فكلوا إذا. فلو كان من الموانع أن يصاد لهم لنظمه في سلك ما يسئل عنه منها في التفحص عن الموانع ليجيب بالحكم عند خلوه عنها، وهذا المعنى كالصريح في نفي كون الاصطياد لهم مانعا ـ انتهى كلام القاري. وهو مأخوذ من تقرير ابن الهمام، وذكر بعض الحنفية كلام ابن الهمام وزاد عليه أن العادة قاضية بأن مثل هذا الحيوان أي الحمار الوحشي في عظم جثته وكثرة لحمه لا يصيده الصائد لأن يأكله هو وحده، وكان أبو قتادة إذ ذاك في السفر ولم يكن معه إلا رفقته المحرمون فيغلب على الظن ـ والله أعلم ـ أنه كان نوى تشريكهم في أكله ولا سيما بعد ما علم بقرائن الحال من تمنيهم اصطياده كما يدل عليه قوله في بعض الروايات «فلم يؤذنوني به وأحبوا لو أني أبصرته» انتهى. وأجيب عن ذلك بأن رواية معمر عند أحمد وابن ماجه وابن خزيمة وغيرهم صريحة في أنه ﷺ لم يأكل منه حينما أخبره أبو قتادة بأنه إنما اصطاده لأجله ﷺ، وهذا يقتضي أن أبا قتادة لم يصده لأجل رفقته وأن الاصطياد لأجل المحرم من موانع الأكل ولذا امتنع النبي ﷺ من أكله وأذن لرفقته فيه، وأما استبعاد أن يصيد أبو قتادة الحمار الوحشي لأجله فقط دون رفقته فقد أجاب عنه صاحب تيسير العلام بما نصه : قد يستبعد أن يصيد أبو قتادة الحمار الوحشي لأجله وحده دون رفقته وهو إشكال في موضعه، والذي يزيل هذا الإشكال هو أن نفهم أن الصيد عند العرب هواية محببة لديهم وظرف يتعشقه ملوكهم وكبارهم، فلا يبعد أن أبا قتادة لما رأى حمر الوحش شاقه طرادها قبل أن يفكر في أنه سيصيدها ليأكل لحمها هو وأصحابه، وهذا شيء علمناه من أنفسنا فلقد تعبنا في طراد الصيد وأنفقنا في سبيله الوقت والمال لذة وشوقا فإذا ظفرنا به رخص لدينا وذهب خطره من قلوبنا، والله أعلم.

٢٧٢٣ ـ قوله (وعن ابن عمر عن النبي ﷺ) كذا في رواية مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر عند الشيخين، وهكذا وقع في رواية ابن عيينة عن الزهري عن سالم عن أبيه عند مسلم، ووقع عند البخاري من رواية أبي عوانة عن زيد بن جبير قال : سمعت ابن عمر يقول حدثتني إحدى نسوة النبي ﷺ عن النبي ﷺ، وعند الشيخين من رواية يونس عن الزهري عن سالم قال : قال عبد الله بن عمر قالت حفصة : قال رسول الله ﷺ : خمس من الدواب ـ الحديث. قال الحافظ : هذا والذي قبله قد يوهم أن عبد الله بن عمر ما سمع هذا الحديث من النبي ﷺ ولكن وقع في بعض طرق نافع عنه «سمعت النبي ﷺ» أخرجه مسلم من طريق ابن جريج، قال : أخبرني نافع، وقال مسلم بعده : لم يقل أحد عن نافع عن ابن عمر «سمعت» إلا ابن جريج، وتابعه محمد بن إسحاق ثم ساقه من طريق ابن إسحاق عن نافع كذلك، فالظاهر أن ابن عمر سمعه من أخته حفصة عن النبي ﷺ، وسمعه أيضا من النبي ﷺ يحدث به حين سئل عنه فقد وقع عند أحمد من طريق أيوب عن نافع عن ابن عمر قال : نادى رجل، ولأبي عوانة في المستخرج من هذا

قال: خمس لا جناح على من قتلهن فى الحرم والإحرام:

الوجه «أن أعرابيا نادى رسول الله ﷺ ما نقتل من الدواب إذا أحرمنا؟» والظاهر أن المبهمة فى رواية زيد بن جبير هى حفصة، ويحتمل أن تكون عائشة، وقد رواه ابن عيينة عن ابن شهاب فأسقط حفصة من الإسناد، والصواب إثباتها فى رواية سالم - انتهى. وقال الولى العراقى بعد ذكر اختلاف الروايات فى الصحابى الذى روى هذا الحديث عن النبى ﷺ: ولا يضر هذا الاختلاف، فالحديث مقبول سواء كان من رواية ابن عمر عن النبى ﷺ أو بواسطة حفصة أو غيرها من أمهات المؤمنين رضى الله عنهن. وقد تقدم من حديث ابن جريج فى صحيح مسلم بسماع ابن عمر له من النبى ﷺ (خمس) أى من الدواب، كما فى رواية عند الشيخين، وهى بتشديد الموحدة جمع دابة وهى فى الأصل ما يدب على وجه الأرض، والهاء للمبالغة، تقع على المذكر والمؤنث. قال الحافظ: الدواب جمع دابة وهو ما دب من الحيوان، وقد أخرج بعضهم منها الطير لقوله تعالى ﴿وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه - الأنعام: الآية ٣٨﴾ وحديث الباب يرد عليه فإنه ذكر فى الدواب الخمس الغراب والحدأة، ويدل على دخول الطير أيضا عموم قوله تعالى ﴿وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها - سورة هود: الآية ٧﴾ وقوله تعالى ﴿وكأين من دابة لا تحمل رزقها - العنكبوت: الآية ٦٠﴾ وفى حديث أبى هريرة عند مسلم فى صفة بدء الخلق «وخلق الدواب يوم الخميس» ولم يفرد الطير بذكر، وقد تصرف أهل العرف فى الدابة فمنهم من يخصها بالحمار ومنهم من يخصها بالفرس، وفائدة ذلك تظهر فى الحلف - انتهى. وقال العينى: الدابة فى الأصل لكل ما يدب على وجه الأرض، ثم نقله العرف العام إلى ذوات القوائم الأربع من الخيل والبغال والحمير، ويسمى هذا منقولا عرفيا، فإن قلت: فى أحاديث الباب الغراب والحدأة وليسا من الدواب، ولو قال من الحيوان لكان أصوب، قلت: أكثر ما ذكر فى أحاديث الباب الدواب فنظر إلى هذا الجانب - انتهى. وكلمة «خمس» مرفوع على الابتداء لتخصصها بالصفة وهى قوله «لا جناح على من قتلهن» والخبر قوله «الفارة والغراب» إلخ، وأما على ما وقع فى الرواية الأخرى بلفظ «خمس من الدواب» فالصفة المخصصة هى قوله «من الدواب» والخبر قوله (لا جناح على من قتلهن) بضم الجيم أى لا إثم ولا جزاء والمعنى لا حرج (فى الحرم) أى فى أرضه، بفتح الحاء والراء المهملتين وهو الحرم المشهور أى حرم مكة (والإحرام) أى فى حاله، ولفظ الكتاب لمسلم، أخرجه من رواية ابن عيينة عن الزهرى عن سالم عن أبيه، واللفظ المتفق عليه «خمس من الدواب ليس على المحرم فى قتلهن جناح» أخرجاه من طريق مالك عن نافع عن ابن عمر. قال الحافظ: ويؤخذ من الحديث جواز قتلهن للحلال، وفى الحل من باب الأولى، وقد وقع ذكر الحل صريحا عند مسلم من طريق معمر عن الزهرى عن عروة عن عائشة بلفظ «يقتلن فى الحل والحرم» ويعرف حكم الحلال بكونه لم يقم به مانع وهو الإحرام فهو بالجواز أولى - انتهى.

....

وقال الولي العراقي : نص في الحديث على المحرم لكونه جوابا للسؤال عنه ، ويعلم حكم الحلال من طريق أولى فإنه لم يقم به مانع من ذلك. فإذا أبيح مع قيام المانع فمع فقده أولى. قال : واقتصر في حديث ابن عمر على نفي الجناح وهو الإثم عن قتل هذه المذكورات وليس في ذلك ترجيح فعل قتلها على تركه ، وفي حديث عائشة (عند مسلم) الأمر ، وهو يدل على ترجيح قتلها على تركه ، وهو محتمل للوجوب والندب بناء على أن المندوب مأمور به وهو المرجح في الأصول ومذهب الشافعية والحنابلة والظاهرية استحباب قتل المؤذيات وهي الخمس المذكورة وما في معناها ، وتمسكوا بالأمر به في هذا الحديث ، وفيه زيادة على نفي الجناح الذي في حديث ابن عمر. وقال الحافظ: ليس في نفي الجناح وكذا الحرج في طريق سالم دلالة على أرجحية الفعل على الترك لكن ورد في طريق زيد بن جبير عند مسلم بلفظ «أمر» وكذا في طريق معمر (عند مسلم وعبد الرزاق) ولأبي عوانة من طريق ابن نمير عن هشام عن أبيه بلفظ «ليقتل المحرم» وظاهر الأمر الوجوب ، ويحتمل الندب والإباحة. قال : ويؤيد الإباحة رواية الليث عن نافع عن ابن عمر عند النسائي بلفظ «أذن» وفي حديث أبي هريرة عند أبي داود وغيره «خمس قتلهن حلال للمحرم» ثم إنه وقع التقييد بالخمس في حديث عائشة أيضا كما سيأتي ، قال الحافظ : التقييد بالخمس وإن كان مفهومه اختصاص المذكورات بذلك لكنه مفهوم عدد وليس بحجة عند الأكثر ، وعلى تقدير اعتباره يحتمل أن يكون قاله ﷺ أولا ثم بين بعد ذلك أن غير الخمس يشترك معها في الحكم فقد ورد في بعض طرق حديث عائشة بلفظ «أربع» وفي بعض طرقها بلفظ «ست» فأما طريق «أربع» فأخرجها مسلم عن طريق القاسم عنها فأسقط العقرب وأما طريق «ست» فأخرجها أبو عوانة في المستخرج من طريق المحاربي عن هشام عن أبيه عنها فأثبت الخمس وزاد «الحية» ويشهد لها طريق شيبان عن أبي عوانة عند مسلم وإن كانت خالية عن العدد ، ولفظها «سأل رجل ابن عمر ما يقتل الرجل من الدواب وهو محرم فقال : حدثتني إحدى نسوة النبي ﷺ أنه كان يأمر بقتل الكلب العقور والفارة والعقرب والحدأة والغراب والحية ، قال : وفي الصلاة أيضا. فلم يقل في أوله خمسا وزاد الحية وزاد في آخره ذكر الصلاة لينبه بذلك على جواز قتل المذكورات في جميع الأحوال ، وقد وقع في حديث أبي سعيد عند أبي داود نحو رواية شيبان وزاد السبع العادي فصارت سبعا ، وفي حديث أبي هريرة عند ابن خزيمة وابن المنذر زيادة ذكر الذئب والنمر على الخمس المشهورة فتصير بهذا الاعتبار تسعا ، لكن أفاد ابن خزيمة عن الذهلي أن ذكر الذئب والنمر من تفسير الراوي للكلب العقور ، ووقع ذكر الذئب في حديث مرسل أخرجه ابن أبي شيبة وسعيد بن منصور (وعبد الرزاق والبيهقي) وأبو داود من طريق سعيد بن المسيب عن النبي ﷺ قال : يقتل المحرم الحية والذئب ورجاله ثقات ، وأخرج أحمد من طريق حجاج بن أرطاة عن وبرة عن ابن عمر قال «أمر رسول الله ﷺ بقتل الذئب للمحرم» وحجاج ضعيف وخالفه مسعر عن وبرة فرواه موقوفا ، أخرجه ابن أبي شيبة ، فهذا جميع

الفأرة والغراب

ما وقفت عليه في الأحاديث المرفوعة زيادة على الخمس المشهورة ولا يخلو شئ من ذلك من مقال - انتهى. قال بعض الحنفية: مرسل سعيد بن المسيب يكفي للاحتجاج فإن مراسيله مقبولة، قال: فهذا المرسل في قوة المسند عندنا، وقد تأيد بحديث الحجاج بن أرطاة، وبما أخرجه الطحاوي بإسناده عن أبي هريرة عن النبي ﷺ بلفظ «والحية والذئب والكلب العقور» قال الشيخ عابد السندي في شرح مسند أبي حنيفة فإلحاق الذئب بالخمس إنما هو إلحاق بالنص كإلحاق الحية، نعم من لا معرفة له بالأدلة من الحنفية ألحقه من حيث المعنى، والجامع الابتداء بالأذى - انتهى (الفأرة) بهمزة ساكنة، ويجوز فيها التسهيل أي تخفيفها ألفا وجمعها «فأر» قال القاري: الفأرة بالهمزة ويبدل أي الوحشية و الأهلية - انتهى. وبالأمر بقتلها قال الجمهور من السلف والخلف إلا إبراهيم النخعي فإنه منع المحرم من قتلها حكاه عنه الساجي وابن المنذر وغيرهما، وزاد الساجي: وأراه قال: فإن قتلها ففيها فدية. قال ابن المنذر: وهذا لا معنى له لأنه خلاف السنة وقول أهل العلم. وقال الخطابي: هذا مخالف للنص خارج عن أقاويل أهل العلم، وعند المالكية خلاف في قتل ما انتهى صغره منها إلى حد لا يمكن منه الأذى وليس هذا الخلاف عند غيرهم كذا في شرح التقريب، وقال الحافظ: لم يختلف العلماء في جواز قتل الفأرة للحرم إلا ما حكى عن إبراهيم النخعي فإنه قال: فيها جزاء إذا قتلها المحرم، أخرجه ابن المنذر وقال: هذا خلاف السنة وخلاف قول جميع أهل العلم. وروى البيهقي بإسناد صحيح عن حماد بن زيد قال لما ذكروا له هذا القول «ما كان بالكوفة أفحش ردا للآثار من إبراهيم النخعي لقلة ما سمع منها ولا أحسن اتباعا لها من الشعبي لكثرة ما سمع» ونقل ابن شاس عن المالكية خلافا في جواز قتل الصغير منها الذي لا يتمكن من الأذى، والفار أنواع، منها الجرذ، بالجيم بوزن عمر، والخلد بضم المعجمة وسكون اللام، وفأرة الإبل، وفارة المسك، وفارة الغيط وحكمها في تحريم الأكل وجواز القتل سواء، وقد أطلق الفويسقة عليها في حديث جابر عند البخاري في الأدب، وذكر سبب تسميتها بذلك في حديث أبي سعيد عند ابن ماجه، قيل له: لم قيل للفأرة الفويسقة؟ فقال: لأن النبي ﷺ استيقظ وقد أخذت الفتيلة لتحرق بها البيت، وقيل إنما سميت بذلك لأنها قطعت حبال سفينة نوح (والغراب) أي الأبقع كما في الرواية الآتية، قال الحافظ: زاد في رواية سعيد بن المسيب عن عائشة عند مسلم «الأبقع» وهو الذي في ظهره أو بطنه بياض. وأخذ بهذا القيد بعض أصحاب الحديث كما حكاه ابن المنذر وغيره وقد اختاره ابن خزيمة وهو قضية حمل المطلق على المقيد، قال ابن قدامة: يلتحق بالأبقع ما شاركه في الإيذاء وتحريم الأكل، وقد اتفق العلماء على إخراج الغراب الصغير الذي يأكل الحب من ذلك، ويقال له: غراب الزرع، ويقال له «الزاغ» وأفتوا بجواز أكله فبقي ما عداه من الغربان ملتحقا بالأبقع. ومنها الغداف على الصحيح في الروضة بخلاف تصحيح الرافعي، وسمى ابن قدامة

والحدأة والعقرب

الغداف «غراب البين» والمعروف عند أهل اللغة أنه الأبقع ، قيل : سمي غراب البين لأنه بان عن نوح لما أرسله من السفينة ليكشف خبر الأرض فلقى جيفة فوقع عليها ولم يرجع إلى نوح ، وكان أهل الجاهلية يتشاءمون به ، فكانوا إذا نعب مرتين قالوا : آذن بشر ، وإذا نعب ثلاثا قالوا : آذن بخير فأبطل الإسلام ذلك. وقال صاحب الهداية : المراد بالغراب فى الحديث الغداف والأبقع لأنهما يأكلان الجيف ، وأما غراب الزرع فلا ، وكذا استثناه ابن قدامة ، وما أظن فيه خلافا ، وعليه يحمل ما جاء فى حديث أبي سعيد إن صح حيث قال فيه : ويرمى الغراب ولا يقتله ، وروى ابن المنذر وغيره عن علي ومجاهد، وعند المالكية اختلاف آخر فى الغراب والحدأة هل يتقيد جواز قتلهما بأن يبتدءا بالأذى ، وهل يختص ذلك بكبارها والمشهور عنهم كما قال ابن شاس : لا فرق وفاقا للجمهور ، ومن أنواع الغربان الأعصم وهو الذى فى رجليه أو فى جناحيه أو بطنه بياض أو حمرة ، وحكمه حكم الأبقع ، ومنها العقعق وهو قدر الحمامة على شكل الغراب ، قيل سمى بذلك لأنه يعق فراخه فيتركها بلا طعم ، والعرب تتشاءم به أيضا ، وحكمه حكم الأبقع على الصحيح، وقيل حكم غراب الزرع. وقال أحمد : إن أكل الجيف وإلا فلا بأس به - انتهى كلام الحافظ باختصار . وقال الولى العراقى : إن مذاهب الأئمة الأربعة متفقة على أنه يستثنى من الأمر بقتل الغراب غراب الزرع خاصة، فإما أن يكونوا اعتمدوا التقييد الذى فى حديث عائشة بالأبقع وألحقوا به ما فى معناه فى الأذى وأكل الجيف وهو الغداف ، وإما أن يكونوا أخذوا بالروايات المطلقة وجعلوا التقييد بالأبقع لغلبته لا لاختصاص الحكم به ، وأخرجوا عن ذلك غراب الزرع وهو الزاغ لحل أكله ، فهو مستثنى بدليل منفصل (والحدأة) بكسر الحاء وفتح الدال المهملتين وبعد الدال همزة بغير مد ، وحكى صاحب المحكم المد فيه ندورا بزيادة الهاء فيه للوحدة وليست للتأنيث بل هى كالهاء فى التمرة ، وحكى الأزهرى فيها حدوة بواو بدل الهمزة ، وجمع الحدأة حدأ بكسر الحاء والقصر والهمز كعنبة وعنب ، ووقع فى حديث عائشة الآتى بلفظ «الحديا» بضم الحاء وفتح الدال وتشديد التحتانية مقصور تصغير الحدأة ، وقال القارى : «الحديا» تصغير حد ، لغة فى الحدأ أو تصغير حدأة ، قلبت الهمزة بعد ياء التصغير ياء وأدغم ياء التصغير فيه فصار حدية ثم حذفت التاء وعوض عنها الألف لدلالته على التأنيث أيضا. وقال الحافظ : قال قاسم بن ثابت : الوجه فيه الهمزة وكأنه سهل ثم أدغم ، وقيل : هى لغة حجازية وغيرهم يقولون حدية، ومن خواص الحدأة أنها تقف فى الطيران ويقال إنها لا تخطف إلا من يمين من تختطف منه دون شماله (والعقرب) يطلق على الذكر والأنثى سواء وجمعه العقارب، وقد يقال للأنثى عقربة وعقرباء بمدود غير مصروف، وليس منها العقربان بل هى دويبة طويلة كثيرة القوائم، قاله صاحب المحكم ، ويقال : إن عينها فى ظهرها وأنها لا تضر ميتا ولا نائما حتى يتحرك، ويقال لدغته العقرب بالغين

والكلب العقور .

المعجمة ولسعته بالمهملتين ، وقد تقدم اختلاف الرواة في ذكر الحية بدلها ومن جمعهما . قال الحافظ : والذي يظهر لي أنه ﷺ نبه بإحداهما على الأخرى عند الاقتصار ، وبين حكمهما معا حيث جمع . قال ابن المنذر : لا نعلمهم اختلفوا في جواز قتل العقرب . وقال نافع : لما قيل له : فالحية ؟ قال : لا يختلف فيها ، وفي رواية «ومن يشك فيها» وتعقبه ابن عبد البر بما أخرجه ابن أبي شيبة من طريق شعبة أنه سأل الحكم بن عتيبة وحماد بن أبي سليمان فقالا : لا يقتل المحرم الحية ولا العقرب ، وقال : ومن حجتهما أن هذين من هوام الأرض فيلزم من أباح قتلهما مثل ذلك في سائر الهوام . قال : وهذا اعتلال لا معنى له ، لأن رسول الله ﷺ قد أباح للمحرم قتلهما ، نعم عند المالكية خلاف في قتل صغير الحية والعقرب التي لا تتمكن من الأذى (والكلب العقور) قال الحافظ : الكلب معروف والأنثى كلبة . واختلف العلماء في المراد به ههنا وهل لوصفه بكونه عقورا مفهوم أو لا . فروى سعيد بن منصور بإسناد حسن عن أبي هريرة قال : الكلب العقور الأسد ، وعن سفيان عن زيد بن أسلم أنهم سألوه عن الكلب العقور فقال : وأي كلب أعقر من الحية ؟ وقال زفر : المراد بالعقور هنا الذئب خاصة . وقال مالك في الموطأ : كل ما عقر الناس وعدا عليهم وأخافهم مثل الأسد والنمر والفهد والذئب هو العقور ، وكذا نقل أبو عبيد عن سفيان وهو قول الجمهور ، وقال أبو حنيفة : المراد بالكلب هنا الكلب المتعارف خاصة ولا يلتحق به في هذا الحكم سوى الذئب . واحتج للجمهور بقوله ﷺ : اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فقتله الأسد . وهو حديث حسن أخرجه الحاكم ـ انتهى . قال الشوكاني بعد ذكره : غاية ما في ذلك جواز الإطلاق لا أن اسم الكلب هنا متناول لكل ما يجوز إطلاقه عليه وهو محل النزاع فإن قيل : اللام في الكلب تفيد العموم . قلنا بعد تسليم ذلك : لا يتم إلا إذا كان إطلاق الكلب على كل واحد منها حقيقة وهو ممنوع ، والسند أنه لا يتبادر عند إطلاق لفظ الكلب إلا الحيوان المعروف ، والتبادر علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز ، والجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز ، نعم إلحاق ما عقر من السباع بالكلب العقور بجامع العقر صحيح ، وأما أنه داخل تحت لفظ الكلب فلا ـ انتهى . وقال النووي : اتفق العلماء على جواز قتل الكلب العقور للمحرم والحلال في الحل والحرم واختلفوا في المراد به ، فقيل : هذا الكلب المعروف خاصة حكاه القاضي عن الأوزاعي وأبي حنيفة والحسن بن صالح وألحقوا به الذئب . وحمل زفر الكلب على الذئب وحده ، وقال الجمهور ليس المراد تخصيص هذا الكلب بل المراد كل عاد مفترس كالسبع والنمر ، وهذا قول الثوري والشافعي وأحمد وغيرهم ، ومعنى العاقر الجارح ـ انتهى ، قال الحافظ : واختلف العلماء في غير العقور مما لم يؤمر باقتنائه فصرح بتحريم قتله القاضيان : حسين والماوردي وغيرهما ، ووقع في الأم للشافعي الجواز ، واختلف كلام النووي فقال في البيع من شرح المهذب : لا خلاف بين أصحابنا في أنه

....

محترم لا يجوز قتله ، وقال فى التيمم والغصب : أنه غير محترم ، وقال فى الحج : يكره قتله كراهة تنزيه ، وهذا اختلاف شديد وعلى كراهة قتله اقتصر الرافعى وتبعه فى الروضة وزاد أنها كراهة تنزيه ، وقال الولى العراقى : سواء حمل الكلب على مدلوله المعروف أو على كل سبع مفترس فتقييده بالعقور يخرج غيره ويقتضى أن غير العقور من الكلاب محترم لا يجوز قتله ، وبه صرح الرافعى فى كتاب الأطعمة والنووى فى البيع فى شرح المهذب ، وزاد أنه لا خلاف فيه بين أصحابنا ، وقال الرافعى فى الحج : إن قتله مكروه ، وقال النووى : هناك مراده كراهة تنزيه ، وذكر الرافعى فى الغصب أنه غير محترم ، وكذا ذكر النووى فى التيمم ، وهذه مواضع مختلفة ، وقال شيخنا الأسنوى فى المهمات : جزم بالتحريم القاضى الحسين والماوردى وإمام الحرمين ، ومذهب الشافعى جواز قتله ، صرح به فى الأم فى باب الخلاف فى ثمن الكلب - انتهى . ومن يقول بجواز قتل غير العقور يجيب عن هذا التقييد بأنه للاستحباب وغير العقور يجوز قتله ولا يستحب ، والله أعلم ، ثم إنه قال الحافظ : وذهب الجمهور كما تقدم إلى إلحاق غير الخمس بها فى هذا الحكم إلا أنهم اختلفوا فى المعنى فى ذلك فقيل لكونها مؤذية فيجوز قتل كل مؤذ ، وهذا قضية مذهب مالك . وقيل لكونها مما لا يؤكل ، فعلى هذا كل ما يجوز قتله لا فدية على المحرم فيه ، وهذا قضية مذهب الشافعى ، وقد قسم هو وأصحابه الحيوان بالنسبة للمحرم إلى ثلاثة أقسام : قسم يستحب كالخمس وما فى معناها مما يؤذى ، وقسم يجوز كسائر ما لا يؤكل لحمه ، وهو قسمان : ما يحصل منه نفع وضرر فيباح لما فيه من منفعة الاصطياد ولا يكره لما فيه من العدوان ، وقسم ليس فيه نفع ولا ضرر فيكره قتله ولا يحرم ، والقسم الثالث ما أبيح أكله أو نهى عن قتله ولا يجوز ففيه الجزاء إذا قتله المحرم ، وخالف الحنفية فاقتصروا على الخمس إلا أنهم ألحقوا بها الحية لثبوت الخبر والذئب لمشاركته للكلب فى الكلبية ، وألحقوا بذلك ما ابتدأ بالعدوان والأذى من غيرها . وتعقب بظهور المعنى فى الخمس وهو الأذى الطبيعى والعدوان المركب ، والمعنى إذا ظهر فى المنصوص عليه تعدى الحكم إلى كل ما وجد فيه ذلك المعنى كما وافقوا عليه فى مسائل الربا ، قال ابن دقيق العيد : والتعدية بمعنى الأذى إلى كل مؤذ قوى بالإضافة إلى تصرف أهل القياس فإنه ظاهر من جهة الإيماء بالتعليل بالفسق وهو الخروج عن الحد ، وأما التعليل بحرمة الأكل ففيه إبطال لما دل عليه إيماء النص من التعليل بالفسق ، لأن مقتضى العلة أن يتقيد الحكم بها وجودا وعدما ، فإن لم يتقيد وثبت الحكم عند عدمها بطل تأثيرها بخصوصها وهو خلاف ما دل عليه ظاهر النص من التعليل بها - انتهى . وقال غيره : هو راجع إلى تفسير الفسق ، فمن فسره بأنه الخروج عن بقية الحيوان بالأذى علل به ، ومن قال بجواز القتل وتحريم الأكل علل به ، وقال من علل بالأذى : أنواع الأذى مختلفة ، وكأنه نبه بالعقرب على ما يشاركها فى الأذى باللسع ونحوه من ذوات السموم كالحية والزنبور والبرغوث ، وبالفارة على ما يشاركها فى الأذى بالنقب والقرض كابن العرس ،

متفق عليه.

٢٧٢٤ ـ (٤) وعن عائشة، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: خمس فواسق يقتلن

وبالغراب والحدأة على ما يشاركهما بالاختطاف كالصقر والبازي، وبالكلب العقور على ما يشاركه في الأذى بالعدوان والعقر والافتراس بطبعه كالأسد والنمر والفهد. وقال من علل بتحريم الأكل وجواز القتل: إنما اقتصر على الخمس لكثرة ملابستها للناس بحيث يعم أذاها، والتخصيص لأجل الغلبة إذا وقع لم يكن له مفهوم على ما عرف في الأصول. قلت: وفي مذهب الحنفية في السباع وفي قتل غير العقور روايتان كما يظهر من فروعهم من شاء الوقوف على ذلك رجع إلى الهداية والدر المختار وشرح اللباب وفتح القدير والبدائع، هذا وقد أطنب الولي العراقي على عادته في شرح حديث ابن عمر وعائشة في طرح التثريب (ج ٥: ص ٥٦ ـ ٧٢) وأجمل المحب الطبري في القرى (ص ٢١٥، ٢١٦) فأحسن فراجعهما إن شئت (متفق عليه) أخرجه البخاري في الحج وفي بدء الخلق ومسلم في الحج، وأخرجه أيضاً أحمد (ج ٢: ص ٣، ٨، ٣٢، ٣٧، ٣٨، ٥٤، ٦٥، ٧٧، ٨٢، ١٣٨) ومالك وأبو داود والنسائي وابن ماجه وعبد الرزاق (ج ٤: ص ٤٤٢) والطحاوي والدارمي وابن الجارود (ص ١٥٥) والبيهقي (ج ٥: ص ٢٠٩، ٢١٠) وغيرهم.

٢٧٢٤ ـ قوله (خمس) بالتنوين مبتدأ، وقوله (فواسق) صفته وهو غير منصرف والخبر قوله (يقتلن) قال الطيبي: وروى بلا تنوين مضافاً إلى فواسق، قال التوربشتي: والصحيح هو الأول، ويدل عليه رواية البخاري في أحد طرقه «خمس من الدواب كلهن فاسق» أي كل واحدة أو واحد منها فاسق، وهو جمع فاسقة، وأراد بفسقهن خبثهن وكثرة الضرر فيهن ـ انتهى. وقال النووي: هو بإضافة خمس لا بتنوينه، وجوز ابن دقيق العيد الوجهين وأشار إلى ترجيح الثاني فإنه قال: رواية الإضافة تشعر بالتخصيص فيخالفها غيرها في الحكم من طريق المفهوم، ورواية التنوين تقتضي وصف الخمس بالفسق من جهة المعنى فيشعر بأن الحكم المرتب على ذلك وهو القتل معلل بما جعل وصفاً وهو الفسق فيدخل فيه كل فاسق من الدواب، ويؤيده رواية البخاري من طريق يونس عن الزهري عن عروة عن عائشة بلفظ «خمس من الدواب كلهن فاسق» وفي رواية مسلم «كلها فواسق» قال الحافظ: قال النووي وغيره: تسمية هذه الخمس فواسق تسمية صحيحة جارية على وفق اللغة، فإن أصل الفسق لغة الخروج، ومنه فسقت الرطبة إذا خرجت عن قشرها، وقوله تعالى: ﴿ففسق عن أمر ربه ـ سورة الكهف: الآية ٤٨﴾ أي خرج، وسمي الرجل فاسقاً لخروجه عن طاعة ربه فهو خروج مخصوص، وزعم ابن الأعرابي أنه لا يعرف في كلام الجاهلية ولا شعرهم فاسق يعني بالمعنى الشرعي، وأما المعنى في وصف الدواب المذكورة بالفسق فقيل لخروجها عن حكم غيرها من الحيوان في تحريم قتله، وقيل في حل أكله لقوله تعالى: ﴿أو فسقاً أهل لغير الله به ـ سورة الأنعام: الآية ١٤٦﴾ وقوله: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه، وإنه لفسق ـ سورة الأنعام: الآية ١٢١﴾ وقيل لخروجها عن حكم غيرها بالإيذاء والإفساد

فى الحل والحرم: الحية والغراب الأبقع والفأرة والكلب العقور والحديا. متفق عليه.

﴿ الفصل الثانى ﴾

٢٧٢٥ — (٥) عن جابر، أن رسول الله ﷺ قال: لحم الصيد لكم فى الإحرام حلال

وعدم الانتفاع، ومن ثم اختلف أهل الفتوى، فمن قال بالأول ألحق بالخمس كل ما جاز قتله للحلال فى الحرم وفى الحل، ومن قال بالثانى ألحق ما لا يؤكل إلا ما نهى عن قتله، وهذا قد يجامع الأول، ومن قال بالثالث يخص الإلحاق بما يحصل منه الإفساد، ووقع فى حديث أبى سعيد عند ابن ماجه «قيل له لم قيل للفارة فويسقة؟ فقال: لأن النبى ﷺ استيقظ وقد أخذت الفتيلة لتحرق بها البيت» فهذا يومى إلى أن سبب تسمية الخمس بذلك لكون فعلها يشبه فعل الفساق وهو يرجح القول الأخير، والله أعلم (فى الحل والحرم) أى حلالا كان أو محرما (الحية) بأنواعها وفى معناها العقرب، (والغراب الأبقع) أى الذى فيه سواد وبياض (والكلب العقور) قال الحافظ: فى الكلب بهيمية وسبعية كأنه مركب، وفيه منافع للحراسة والصيد، وفيه من اقتفاء الأثر وشم الرائحة والحراسة وخفة النوم والتودد وقبول التعليم ما ليس لغيره وقيل: إن أول من اتخذه للحراسة نوح عليه السلام (والحديا) بصيغة التصغير. قال التوربشتى: إنما خص هذه الخمس من الدواب المؤذية والضارية وذوات السموم لما اطلعه الله تعالى عليه من مفاسدها أو لأنها أقرب ضررا إلى الإنسان وأسرع فى الفساد، وذلك بغير تمكن الإنسان من دفعها والاحتراز عنها، فإن منها ما يطير فلا يدرك ومنها ما يختبئ فى نفق من الأرض كالمنتهز للفرصة، فإذا أمكن من الضرر يبادر إليه، وإذا أحس بطلب استكن، ومنها ما لا يمتنع بالكف والزجر بل يصول صولة العدو المباسل، وقد يصيب المعرض عنه بالمكروه كما يصيب المتعرض له، ثم إنه يتمكن من الهجوم على الإنسان لمخالطته بهم ولا كذلك السباع العادية فإنها متنفرة عن العمرانات فى أماكنها يتخذ الإنسان منها حذره - انتهى. واستدل بالحديث على جواز قتل من لجأ إلى الحرم ممن وجب عليه القتل، لأن إباحة قتل هذه الأشياء معلل بالفسق، والقاتل فاسق فيقتل، بل هو أولى لأن فسق المذكورات طبيعى والمكلف إذا ارتكب الفسق هاتك لحرمة نفسه فهو أولى بإقامة مقتضى الفسق عليه. وأشار ابن دقيق العيد إلى أنه بحث قابل للنزاع، وسيأتى بسط القول فيه فى «باب حرم مكة» إن شاء الله (متفق عليه) أخرجه البخارى فى الحج وفى بدء الخلق ومسلم فى الحج وأخرجه أيضا أحمد مرارا والنسائى والترمذى وابن ماجه والدارمى وعبد الرزاق (ج ٤ : ص ٤٤٢) والبيهقى (ج ٥ : ص ٢٠٩).

٢٧٢٥ — قوله (لحم الصيد لكم فى الإحرام حلال) يعنى لحم صيد ذبحه حلال من غير دلالة المحرم وإعانته وإشارته وأمره حلال لكم، وقوله «لحم الصيد لكم فى الإحرام حلال» كذا فى جميع نسخ المشكاة والمصابيح، وهكذا

ما لم تصيدوه أو يصاد لكم.

رواه الشافعي في الأم (ج ٢ : ص ١٧٦) ولفظ أبي داود والنسائي وابن حبان كما في الموارد (ص ٢٤٣) والبيهقي (ج ٥ : ص ١٩٠) «صيد البر (أي مصيده) لكم حلال» وزاد أحمد (ج ٣: ص ٣٦٢) وعبد الرزاق (ج ٤: ص ٤٣٤) والترمذي والدارقطني (ص ٢٨٥) «وأنتم حرم» (بضمتين جمع حرام بمعنى المحرم كردح جمع رداح ويقال رجل حرام وامرأة حرام) وفي رواية الحاكم (ج ١ : ص ٣٥٢) وابن الجارود (ص ١٥٤) «لحم صيد البر لكم حلال وأنتم حرم» وكذا وقع في رواية للبيهقي (ج ٥ : ص ١٩٠) (ما لم تصيدوه) أي بأنفسكم مباشرة (أو يصاد لكم) أي لأجلكم، وقوله «يصاد» كذا بالألف عند أبي داود والنسائي والدارقطني وابن حبان والبيهقي والطحاوي، ووقع عند أحمد (ج ٣: ص ٣٦٢) والترمذي وابن الجارود والشافعي «أو يصد لكم» أي مجزوما بدون الألف، وهكذا وقع في رواية للحاكم كما قال الحافظ في التلخيص (ص ٢٢٥) وهكذا وقع عند أحمد (ج ٣ : ص ٣٨٧) ويؤيد ذلك ما وقع عنده أيضا (ج ٣ : ص ٣٨٩) بلفظ «لحم الصيد حلال للمحرم ما لم يصده أو يصد له» ورواه عبد الرزاق بلفظ «إلا ما اصطدتم أو اصطيد لكم» ورواية الجزم أي بدون الألف ظاهرة لا إشكال فيها فإنها جارية على قوانين العربية، لأن قوله «أو يصد» معطوف على المجزوم، وأما رواية الألف فقيل هي جارية على لغة منها قول الشاعر :

ألم يأتيك والأخبار تنمى

ومنها قوله تعالى: ﴿ومن يتقي ويصبر - سورة يوسف: الآية ٩٠﴾ بإثبات الياء ولا يخفى ما فيه، وقال السندي الوجه نصب «يصاد» على أن «أو» بمعنى «إلا أن» فلا إشكال - انتهى. وقال القاري: قال بعض علمائنا بالنصب بإضمار أن و أو بمعنى إلا يعني لحم صيد ذبحه حلال من غير دلالة المحرم وإعانته حلال لكم إلا أن يصاد لأجلكم وبهذا يستدل مالك والشافعي على حرمة لحم ما صاده الحلال لأجل المحرم، قلت: ما ذهب مالك والشافعي هو مذهب جمهور العلماء كما قدمنا في أول الباب، واحتج لهم بحديث جابر: فما صاده الحلال لأجل المحرم حرم على المحرم وما لم يصده لأجله حل له، وقد صح هذا التفصيل عن عثمان بن عفان، وأراد هؤلاء بهذا التفصيل الجمع بين الأحاديث المطلقة في التحريم أو الجواز لأن كلها صحيح لا يمكن رده، وبالجمع المذكور تجتمع الأدلة وإعمالها أحسن من إهمال بعضها مع صحتها وهو جمع مستقيم ليس فيه تكلف أو تعسف. قال الشنقيطي: أظهر الأقوال وأظهرها دليلا هو القول المفصل بين ما صيد لأجل المحرم فلا يحل له وبين ما صاده الحلال لا لأجل المحرم، فإنه يحل له، والدليل على هذا أمران: الأول أن الجمع بين الأدلة واجب متى ما أمكن، لأن إعمال الدليلين أولى من إلغاء أحدهما ولا طريق للجمع إلا هذه الطريق ومن عدل عنها لابد أن يلغي نصوصا صريحة. الثاني حديث جابر الذي نحن في شرحه، قلت: وهو صريح في الفرق

....

والجمع المذكور، وظاهر فى الدلالة لمذهب الجمهور. قال الشوكانى: هذا الحديث صريح فى التفرقة بين أن يصيده المحرم أو يصيده غيره له، وبين أن لا يصيده المحرم ولا يصاد له بل يصيده الحلال لنفسه ويطعمه المحرم ومقيد لبقية الأحاديث المطلقة كحديث الصعب وطلحة وأبى قتادة ومخصص لعموم الآية المتقدمة يعنى أنه يحمل ما جاء مطلقا فى بعض طرق حديث أبى قتادة ونحوه على أنه لم يقصدهم باصطياده، ويحمل حديث الصعب وما وافقه على أنه قصدهم باصطياده لأنه كان عالما بأنه ﷺ يمر به فصاده لأجله، وتحمل الآية الكريمة على الاصطياد وعلى لحم ما صيد للمحرم للأحاديث المبينة للمراد من الآية، ويؤيد ذلك حديث أبى قتادة عند أحمد وابن ماجه وعبد الرزاق والدارقطنى والبيهقى وابن خزيمة وفيه «وذكرت أنى لم أكن أحرمت وإنى إنما اصطدته لك، فأمر النبى ﷺ أصحابه، فأكلوا ولم يأكل منه حين أخبرته أنى اصطدته له» وقد تقدم الكلام عليه. هذا وأجاب الحنفية عن حديث جابر بثلاثة أوجه: أحدها تأويله بحيث لا يخالف مذهبهم بل يوافقه، والثانى الكلام فى سنده وإعلاله، والثالث ترجيح حديث أبى قتادة وتقديمه على حديث جابر، أما التاويل فبوجوه وكلها مخدوشة باطلة لا يخفى بطلانها على المنصف فمنها ما قال صاحب الهداية والطحاوى أن معناه أن يصاد لكم بأمركم، وهذا لأن الغالب فى عمل الإنسان لغيره أن يكون بطلب منه، ومنها ما قاله صاحب الهداية أيضا أن اللام فى أو يصاد لكم للملك، والمعنى أن يصاد ويجعل له فيكون تمليك عين الصيد من المحرم وهو ممتنع أن يتملكه فيأكل من لحمه، وقال القارى: وأبو حنيفة رحمه الله يحمله على أن يهدى إليكم الصيد دون اللحم انتهى. ويبطل هذا التأويل رواية الحديث بلفظ «لحم الصيد لكم حلال» إلخ. ومنها ما قيل: إن «لكم» بمعنى «إعانتكم» أو «إشارتكم» قال البنورى بعد ذكره: هذا تأويل محض لا يطمئن بمثله القلب. قلت: وهو نحو ما تقدم من تأويل صاحب الهداية والطحاوى. ومنها ما قيل: إن اللام ليس فى معنى «لأجلكم» بل هى للتوكيل كما فى قوله بعت له ثوبا، واشتريت له لحما، وإذا احتمل كلا الوجهين لم يبق حجة فى الحمل على الوجه الأول، وفيه أن الوجه الأول هو المتعين أعنى أن اللام فى «لكم» بمعنى لأجلكم لا للتوكيل يدل عليه رواية أبى قتادة عند أحمد وابن ماجه وغيرهما بلفظ «ولم يأكل منه حين أخبرته أنى اصطدته له» ويدل عليه أيضا قول عثمان رضى الله عنه حين أبى من أكل لحم الصيد «إنى لست كهيئتكم، إنما صيد لأجلى» ومنها ما قال بعضهم إن غرض الحديث كما قاله الجمهور، ولكن ليس الغرض المنع والحرمة وإنما الغرض الكراهة فقط، والنهى من قبيل سد الذرائع كما أنه عليه الصلاة والسلام أخذ صيد أبى قتادة بيانا للجواز ولم يأخذ صيد صعب بن جثامة لسد الذرائع، وفيه أن حمله على الكراهة فقط بعيد جدا لأنه خلاف الظاهر ويبطله أيضا رواية أبى قتادة عند أحمد وابن ماجه والحكم عليها بالوهم من غير دليل ليس مما يلتفت إليه، وأما الجواب عن حديث جابر بالكلام فى سنده فهو أن فى إسناد هذا الحديث عمرو بن أبى عمرو مولى المطلب بن

....

عبد الله بن حنطب عن مولاه المطلب عن جابر بن عبد الله ، وعمرو مختلف فيه ، فقال الدوري عن ابن معين : في حديثه ضعف ، ليس بالقوي ، وقال ابن أبي خيثمة عن ابن معين : ضعيف ، وقال النسائي : ليس بالقوي وقد اضطرب هو في هذا الحديث فقال أكثر أصحابه عنه عن المطلب بن عبد الله عن جابر بن عبد الله ، وقال الدراوردي عنه عن رجل من بني سلمة عن جابر ، وهو عند الشافعي والدارقطني والبيهقي والحاكم ، وقال يوسف بن خالد السمتي عنه عن المطلب بن عبد الله عن أبي موسى الأشعري ، وهو عند الطبراني في الكبير وابن عدي في الكامل ، ووافقه إبراهيم بن سويد عن عمرو عند الطحاوي ، والمطلب بن عبد الله قال فيه ابن سعد ليس يحتج بحديثه لأنه يرسل كثيرا وليس له لقى وعامة أصحابه يدلسون. وقال الحافظ في التقريب : المطلب بن عبد الله بن المطلب بن حنطب ، صدوق كثير التدليس والارسال ، وقال الترمذي : لا يعرف له سماع عن جابر ، وقال في موضع آخر : قال محمد يعني البخاري : لا أعرف له سماعا من أحد من الصحابة إلا قوله : حدثني من شهد خطبة رسول الله ﷺ ، وقال ابن أبي حاتم في المراسيل عن أبيه لم يسمع من جابر ، وعلى هذا فالحديث مرسل ، قال ابن التركماني : هذا الحديث معلول ، عمرو بن أبي عمرو مع اضطرابه في هذا الحديث متكلم فيه ، قال ابن معين وأبو داود : ليس بالقوي. زاد يحيى : وكان مالك يستضعفه ، وقال السعدي : مضطرب الحديث ، والمطلب قال فيه ابن سعد : ليس يحتج بحديثه لأنه يرسل عن النبي ﷺ كثيرا وعامة أصحابه يدلسون ، ثم الحديث مرسل أي منقطع ، قال الترمذي : المطلب لا يعرف له سماع من جابر ، فظهر بهذا أن الحديث فيه أربع علل : إحداها الكلام في المطلب ، ثانيتها أنه ولو كان ثقة فلا سماع له من جابر فالحديث مرسل ، ثالثتها الكلام في عمرو ، ورابعتها أنه ولو كان ثقة فقد اختلف عليه فيه كما مر ، وقد أخرجه الطحاوي من وجه آخر عن المطلب عن أبي موسى ، وقال ابن حزم في المحلى : هو خبر ساقط - انتهى. وأجيب أن هذا كله ليس فيه ما يقتضي ضعف هذا الحديث ورده ، لأن عمرو المذكور ثقة وهو من رجال البخاري ومسلم ، وممن روى عنه مالك بن أنس وكل ذلك يدل على أنه ثقة ، وقال الحافظ في التقريب : ثقة ربما وهم. وقال فيه النووي في شرح المهذب : أما تضعيف عمرو بن أبي عمرو فغير ثابت لأن البخاري ومسلما رويا له في صحيحيهما واحتجا به وهما القدوة في هذا الباب ، وقد احتج به مالك وروى عنه وهو القدوة وقد عرف من عادته أنه لا يروي في كتابه إلا عن ثقة ، وقال أحمد بن حنبل فيه : ليس به بأس ، وقال أبو زرعة : هو ثقة ، وقال أبو حاتم : لا بأس به ، وقال ابن عدي : لا بأس به ، لأن مالكا روى عنه ولا يروي مالك إلا عن صدوق ثقة ، قلت : وقد عرف أن الجرح لا يقبل ولا يثبت إلا مفسرا ، ولم يفسره ابن معين والنسائي بما يثبت تضعيف عمرو المذكور ، وقال الشيخ ولي الدين : قد تبع النسائي على هذا ابن حزم وسبقهما إلى تضعيفه يحيى بن معين وغيره ، لكن وثقه أحمد وأبو زرعة وأبو حاتم وابن عدي وغيرهم ، وأخرج له الشيخان في

....

صحيحيهما وكفى بهما فوجب قبول خبره وقد سكت عنه أبو داود على خبره فهو عنده حسن أو صحيح كذا ذكر السندي. قلت: وصححه الحاكم وقال: إنه على شرط الشيخين، وقرره الذهبي، وقال الشافعي: هذا أحسن حديث روى في هذا الباب وأقيس، **وأما** إعلال الحديث بأن عمروا اضطرب في هذا الحديث وأنه اختلف عليه فيه فالجواب أن الاضطراب والاختلاف إنما يضر إذا تساوت الطرق ولم يترجح واحد منها بوجه من وجوه الترجيح كما تقرر في موضعه، وأما إذا ترجح واحد منها فيقدم هو على غيره فإنه لا يعل الراجح بالمرجوح، وههنا رواية من روى عن عمرو عن المطلب عن جابر أرجح من رواية من روى عن عمرو عن رجل عن جابر لكثرة من روى بعدم ذكر الواسطة، ولذا قال الحاكم بعد روايته من طريق يعقوب بن عبد الرحمن ويحيى بن عبد الله بن سالم عن عمرو عن المطلب عن جابر: وهكذا رواه مالك بن أنس وسليمان بن بلال ويحيى بن عبد الله بن سالم عن عمرو بن أبي عمرو متصلا مسندا، ثم أخرج أحاديثهم ثم أخرجه من طريق الشافعي، أخبرنا عبد العزيز بن محمد الدراوردي عن عمرو بن أبي عمرو عن رجل من بني سلمة عن جابر، قال الحاكم: وهذا لا يعلل حديث مالك وسليمان بن بلال ويعقوب بن عبد الرحمن الاسكندراني فإنهم وصلوه وهم ثقات - انتهى، كذا في نصب الراية، **وأما** الاختلاف عليه في الصحابي فلا يضر أيضا فإن يوسف بن خالد السمتي متروك، وأما رواية إبراهيم بن سويد عند الطحاوي فقال الحافظ في التلخيص بعد ذكرها: قد خالفه إبراهيم بن أبي يحيى وسليمان بن بلال والدراوردي ويحيى بن عبد الله بن سالم ويعقوب بن عبد الرحمن ومالك فيما قيل وآخرون وهم أحفظ منه وأوثق - انتهى. **وأما** إعلال هذا الحديث بعدم سماع المطلب من جابر وكون الحديث مرسلا فقد أجاب عنه الشنقيطي بأن قول الترمذي المذكور وكذا قول البخاري ليس في شئ من ذلك ما يقتضي رد روايته لما قدمنا في سورة النساء من أن التحقيق هو الاكتفاء بالمعاصرة ولا يلزم ثبوت اللقى، وأحرى ثبوت السماع كما أوضحه مسلم في مقدمة صحيحه بما لا مزيد عليه مع أن البخاري ذكر في كلامه هذا الذي نقله عنه الترمذي أن المطلب مولى عمرو المذكور صرح بالتحديث ممن سمع خطبة رسول الله ﷺ، وهو تصريح بالسماع من بعض الصحابة بلا شك، وقال النووي في شرح المهذب: وأما إدراك المطلب لجابر فقال ابن أبي حاتم (في الجرح والتعديل): وروى عن جابر قال: ويشبه أن يكون أدركه، هذا هو كلام ابن أبي حاتم، فحصل شك في إدراكه، ومذهب مسلم الذي ادعى في مقدمة صحيحه الاجماع فيه أنه لا يشترط في اتصال الحديث اللقاء بل يكتفي بإمكانه، والإمكان حاصل قطعا، ومذهب علي بن المديني والبخاري والأكثرين اشتراط ثبوت اللقاء، فعلى مذهب مسلم الحديث متصل، وعلى مذهب الأكثرين يكون مرسلا لبعض كبار التابعين، وقد سبق أن مرسل التابعي الكبير يحتج به عندنا إذا اعتضد بقول الصحابة أو قول أكثر العلماء أو غير ذلك مما سبق، وقد اعتضد هذا الحديث فقال به من

رواه أبو داود ، والترمذى ، والنسائى .

الصحابة من سنذكره فى فرع مذاهب العلماء - انتهى كلام النووى . قال الشنقيطى : فظهرت صحة الاحتجاج بالحديث المذكور على كل التقديرات على مذاهب الأئمة الأربعة ، لأن الشافعى منهم هو الذى لا يحتج بالمرسل ، وقد عرفت احتجاجه بهذا الحديث على تقدير إرساله ، قال الشنقيطى : نعم يشترط فى قبول رواية المدلس التصريح بالسماع والمطلب المذكور مدلس لكن مشهور مذهب مالك وأبى حنيفة وأحمد صحة الاحتجاج بالمرسل لا سيما إذا اعتضد بغيره كما ههنا وقد علمت من كلام النووى موافقة الشافعية ، ومن المعلوم أن من يحتج بالمرسل يحتج بعنعنة المدلس من باب أولى ، فظهرت صحة الاحتجاج بالحديث المذكور عند مالك وأبى حنيفة وأحمد مع أن هذا الحديث له شاهد عند الخطيب وابن عدى من رواية عثمان بن خالد المخزومى عن مالك عن نافع عن ابن عمر كما نقله الحافظ فى التلخيص (والزيلعى فى نصب الراية) وهو يقويه وإن كان عثمان المذكور ضعيفا لأن الضعيف يقوى المرسل كما عرف فى علوم الحديث ، فالظاهر أن حديث جابر هذا صالح وأنه نص فى محل النزاع ، وهو جمع بين هذه الأدلة بعين الجمع الذى ذكرنا أولا ، فاتضح بهذا أن الأحاديث الدالة على منع أكل المحرم مما صاده الحلال كلها محمولة على أنه صاده من أجله ، وأن الأحاديث الدالة على إباحة الأكل منه محمولة على أنه لم يصده من أجله - انتهى كلام الشنقيطى. **وأما الوجه الثالث** مما أجاب به الحنفية عن حديث جابر وهو ترجيح حديث أبى قتادة عليه فقال ابن الهمام فى تقريره إن فى حديث أبى قتادة أنهم لما سألوه عليه السلام لم يجب بحله لهم حتى سألهم عن موانع الحل أكانت موجودة أم لا ؟ فقال ﷺ : أ منكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها ؟ قالوا : لا. قال : فكلوا إذا. فلو كان من الموانع أن يصاد لهم لنظمه فى سلك ما يسئل عنه منها فى التفحص عن الموانع ليجيب بالحكم عند خلوه عنها ، وهذا المعنى كالصريح فى نفى كون الاصطياد للمحرم مانعا فيعارض حديث جابر ، ويقدم عليه لقوة ثبوته إذ هو فى الصحيحين وغيرهما من الكتب الستة بخلاف ذلك بل قيل فى حديث جابر انقطاع يعنى فالأولى هو ترجيح حديث أبى قتادة ، **وتعقب** بأنه لا تعارض بين الحديثين ، فإن فى رواية أبى قتادة عند أحمد وابن ماجه وعبد الرزاق وغيرهم أنه ﷺ لم يأكل من صيده حين أخبره أبو قتادة أنه اصطاده له وعلى هذا فحديث أبى قتادة موافق لحديث جابر لا معارض **(رواه أبو داود)** إلخ . وأخرجه أيضا أحمد (ج ٣ : ص ٣٦٢ ، ٣٨٧ ، ٣٨٩) وابن خزيمة وابن حبان والحاكم (ج ١ : ص ٤٥٢) والدارقطنى (ص ٢٨٥) والبيهقى (ج ٥ : ص ١٩٠) وعبد الرزاق (ج ٤ : ص ٤٣٥) والشافعى فى الأم (ج ٢ : ص ١٧٦) وابن الجارود فى المنتقى (ص ١٥٤) والطحاوى (ج ١ : ص ٣٨٨) من حديث عمرو بن أبى عمرو مولى المطلب بن عبد الله بن حنطب عن مولاه المطلب عن جابر وهو إسناد صالح حسن أو صحيح وقد تقدم الكلام والبحث فى هذا فتذكر .

٢٧٢٦ ـ (٦) وعن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: الجراد من صيد البحر.

٢٧٢٦ ـ قوله (الجراد) بفتح الجيم وتخفيف الراء، حيوان معروف، والواحدة جرادة، والذكر والأنثى سواء كالحمامة، ويقال: إنه مشتق من الجرد لأنه لا ينزل على شئ إلا جرده. قال الدميري: هو مشتق من الجرد والاشتقاق في أسماء الأجناس قليل جدا. يقال ثوب جرد أي أملس، وهو نوعان بري وبحري، وهو أصناف مختلفة فبعضه كبير الجثة وبعضه صغيرها وبعضه أحمر وبعضه أصفر وبعضه أبيض، وإذا خرج من بيضه يقال له الدّبي فإذا طلعت أجنحته وكبرت فهو الغوغاء الواحدة غوغاة وذلك حين يموج بعضه في بعض. فإذا بدت فيه الألوان واصفرت الذكور واسودت الإناث سمي جرادا حينئذ، وله ست أرجل، يدان في صدرها وقائمتان في وسطها ورجلان في مؤخرها وطرفا رجليها منشاران، وهو من الحيوان الذي ينقاد لرئيسه فيجتمع كالعسكر إذا ظعن أوله تابع جميعه ظاعنا، وإذا نزل أوله نزل جميعه. قال: وفي الجراد خلقة عشرة من جبابرة الحيوان مع ضعفه: وجه فرس وعينا فيل وعنق ثور وقرنا أيل وصدر أسد وبطن عقرب وجناحا نسر وفخذا جمل ورجلا نعامة وذنب حية ـ انتهى. وقال الحافظ في الفتح: وخلقة الجراد عجيبة فيها عشرة من الحيوانات ذكر بعضها ابن الشهرزوري في قوله:

لها فخذا بكر وساقا نعامة ... وقادمتا نسر وجؤجؤ ضيغم
حبتها أفاعي الرمل بطنا وأنعمت ... عليها جياد الخيل بالرأس والفم

قيل: وفاته عين الفيل وعنق الثور وقرن الأيل وذنب الحية، وهو صنفان: طيار ووثاب، ويبيض في الصخر ويتركه حتى ييبس وينتشر فلا يمر بزرع إلا اجتاحه (من صيد البحر) قيل إن الجراد يتولد من الحيتان كالديدان فيدسرها البحر ويطرحها إلى الساحل. وقيل: فيه بيان لأول خلقه فروى الباجي عن كعب قال: خرج أوله من منخر حوت فأفاد أن أول خلقه من ذلك، قاله الزرقاني. وفيه دليل على أن الجراد من صيد البحر وأنه في حكمه فلا جزاء في قتله، ويؤيده حديث جابر وأنس عند ابن ماجه مرفوعا «إن الجراد نثرة الحوت في البحر» لكن الحديثين ضعيفان كما ستعرف، واختلف العلماء في ذلك فقال مالك والشافعي وأبو حنيفة وأحمد في رواية: إنه من صيد البر وفيه الجزاء، قال النووي في شرح المهذب: يجب الجزاء على المحرم بإتلاف الجراد عندنا، وبه قال عمر وعثمان وابن عباس وعطاء. قال العبدري: وهو قول أهل العلم كافة إلا أبا سعيد الأصطخري قال: لا جزاء فيه، وحكاه ابن المنذر عن كعب الأحبار وعروة ابن الزبير قالوا: هو من صيد البحر فلا جزاء فيه، واحتج لهم بحديث أبي المهزم عن أبي هريرة يعني حديث الباب، ثم قال: واتفقوا على تضعيفه لضعف أبي المهزم ـ انتهى. وقال ابن قدامة: اختلفت الرواية أي عن الإمام أحمد في الجراد، فعنه هو من صيد البحر لا جزاء فيه وهو مذهب أبي سعيد. قال ابن المنذر: قال ابن عباس وكعب: هو من

....

صيد البحر ، وقال عروة : هو نثرة حوت ، ثم ذكر حديث أبي هريرة ثم قال : وروى عن أحمد أنه من صيد البر وفيه الجزاء وهو قول الأكثرين لما رواه الشافعي في مسنده عن عمر أنه قال لكعب في جرادتين ما جعلت في نفسك ؟ قال : درهمان . قال : بخ ! درهمان خير من مائة جرادة ، ولأنه طير يشاهد طيرانه في البر ويهلكه الماء إذا وقع فيه فأشبه العصافير ، فعلى هذا يضمنه بقيمته لأنه لا مثل له ، وهو قول الشافعي ، وعن أحمد يتصدق بتمرة عن الجرادة ، وهو يروى عن عمر وعبد الله بن عمر ، وقال ابن عباس : قبضة من طعام . قال القاضي : هذا محمول على أنه أوجب ذلك على طريق القيمة ، والظاهر أنهم لم يريدوا بذلك التقدير وإنما أرادوا أن فيه أقل شئ - انتهى . وقال الحافظ في الفتح بعد ذكر حديث أبي هريرة : وسنده ضعيف ، فلو صح لكان فيه حجة لمن قال : لا جزاء فيه إذا قتله المحرم ، وجمهور العلماء على خلافه . قال ابن المنذر : لم يقل لا جزاء فيه غير أبي سعيد الخدري وعروة بن الزبير ، واختلف عن كعب الأحبار ، وإذا ثبت فيه الجزاء دل على أنه بري - انتهى . والقول الراجح المعول عليه أن الجراد من صيد البر فيجب الجزاء على المحرم في قتله وهو قول عامة العلماء من الصحابة والتابعين وغيرهم إلا أبا سعيد الخدري وعروة بن الزبير ، واختلفت الرواية في ذلك عن كعب ، وأما حديث أبي هريرة وأنس فضعيف بالاتفاق لا يصلح للاحتجاج كما سيأتي ، وأيضا تدفعه المشاهدة والحس لاستقراره في البر وإرزازه في الأرض وتقوته بما يخرجه الأرض من نباتها وثمراتها . قال النووي : ودعوى أنها بحري لا تقبل بغير دليل وقد دلت الأحاديث الصحيحة والإجماع على أنه مأكول فيجب جزاءه كغيره والله أعلم - انتهى . والظاهر أنه إنما عده من صيد البحر لأنه يشبه صيد البحر من حيث أنه يحل ميتته ولا يفتقر إلى التذكية يعني أنه جعله من صيد البحر لمشاركته صيد البحر في حكم الأكل منه من غير تذكية على ما ورد به الحديث «أحلت لنا ميتتان» إلخ . وقيل : إن الجراد على نوعين بحري وبري فيعمل في كل منهما بحكمه ، ثم إنهم اختلفوا في أصله على أقوال ، فقيل : إنه نثرة حوت كما تقدم ، وقيل : متولد من روث السمك حكاه العيني ، وقيل : إنه يتولد من الحيتان فيطرحها البحر إلى الساحل ، وقيل : أول خلقه من نثرة الحوت كما سبق ، وقال الباجي : روى عن سعيد بن المسيب أن الله تعالى خلق الجراد مما بقي من طينة آدم ، ورواه عبد الرزاق (ج ٤ : ص ٥٣١) عن معمر عن الزهري عن ابن المسيب قال لم يخلق الله بعد آدم شيئا إلا الجراد بقي من طينته شئ فخلق منها الجراد ، وهذا أيضا لا يعرف إلا بخبر نبي ، ولا نعلم في ذلك خبرا يثبت فلا يصح التعلق بشئ من ذلك - انتهى . وقال الحافظ : اختلف في أصله فقيل : إنه نثرة حوت فلذلك كان أكله بغير ذكاة ، وهذا ورد في حديث ضعيف أخرجه ابن ماجه عن أنس رفعه «إن الجراد نثرة حوت من البحر» ومن حديث أبي هريرة «خرجنا مع رسول الله ﷺ في حج أو عمرة فاستقبلنا رجل من جراد فجعلنا نضرب بنعالنا وأسواطنا فقال كلوه فإنه من صيد البحر» أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه وسنده ضعيف ، إلى آخر ما نقلنا

رواه أبو داود، والترمذي.

من كلامه قبل ذلك. هذا والحديث يدل أيضا على جواز أكل الجراد مطلقا وقد حكى غير واحد من أهل العلم الإجماع على إباحة أكله، لكن فصل ابن العربي في شرح الترمذي بين جراد الحجاز وجراد الأندلس، فقال في جراد الأندلس: لا يؤكل لأنه ضرر محض، وهذا إن ثبت أنه يضر أكله بأن يكون فيه سمية تخصه دون غيره من جراد البلاد تعين استثناؤه، كذا في الفتح. قال الدميري: أجمع المسلمون على إباحة أكله، وقد قال عبد الله بن أبي أوفى: غزونا مع رسول الله ﷺ سبع غزوات نأكل الجراد، رواه أبو داود والبخاري، وزاد أبو نعيم «ويأكله رسول الله ﷺ معنا» وروى ابن ماجه عن أنس: كن أزواج النبي ﷺ يتهادين الجراد في الأطباق. وفي الموطأ أن عمر رضي الله عنه سئل عن الجراد فقال: إن عندي قفة آكل منها ـ انتهى. وقال النووي: أجمع المسلمون على إباحة أكل الجراد، ثم قال الشافعي وأبوحنيفة والجماهير: يحل سواء مات بذكاة أو باصطياد مسلم أو مجوسي، أو مات حتف أنفه، وقال مالك في المشهور عنه وأحمد في رواية: يحل إذا مات بسبب بأن يقطع بعضه أو يلقى في النار حيا فإن مات حتف أنفه لا يحل، وقال الحافظ: قد أجمع العلماء على جواز أكله بغير تذكية إلا أن المشهور عند المالكية اشتراط تذكيته، واختلفوا في صفتها فقيل بقطع رأسه، وقيل: إن وقع في قدر أونار حل، وقال ابن وهب: أخذه ذكاته، ووافق مطرف منهم الجمهور في أنه لا يفتقر إلى ذكاته لحديث ابن عمر «أحلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد والكبد والطحال» أخرجه أحمد والدارقطني مرفوعا، وقال إن الموقوف أصح، ورجح البيهقي أيضا الموقوف، إلا أنه قال: إن له حكم الرفع ـ انتهى. وقال ابن قدامة (ج ٨: ص ٥٧٢): يباح أكل الجراد بإجماع أهل العلم وقد قال عبد الله بن أبي أوفى: غزونا مع رسول الله ﷺ سبع غزوات نأكل الجراد، رواه البخاري. ولا فرق بين أن يموت بسبب أو بغير سبب في قول عامة أهل العلم منهم الشافعي وأصحاب الحديث وأصحاب الرأي وابن المنذر، وعن أحمد أنه إذا قتله البرد لم يؤكل، وعنه لايؤكل إذا مات بغير سبب، وهو قول مالك، ويروى أيضا عن سعيد بن المسيب، ولنا عموم قوله عليه السلام: أحلت لنا ميتتان ودمان، فالميتتان السمك والجراد، ولم يفصل، ولأنه تباح ميتته فلم يعتبر له سبب كالسمك ـ انتهى.

(رواه أبو داود والترمذي) أخرجه أبو داود أولا من طريق ميمون بن جابان عن أبي رافع عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: الجراد من صيد البحر. ثم روى هو والترمذي من طريق أبي المهزم عن أبي هريرة قال: أصبنا صرما من جراد فكان رجل يضرب بسوطه وهو محرم فقيل له: إن هذا لا يصلح، فذكر ذلك للنبي ﷺ فقال: إنما هو من صيد البحر، ولفظ الترمذي «قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ في حج أو عمرة فاستقبلنا رجل من جراد فجعلنا نضربه بأسياطنا وعصينا، فقال النبي ﷺ: كلوه فإنه من صيد البحر، وبنحو ذلك رواه أحمد (ج ٢: ص ٣٠٦) وابن ماجه

٢٧٢٧ – (٧) وعن أبي سعيد الخدري ، عن النبي ﷺ ، قال : يقتل المحرم السبع العادي. رواه الترمذي ، وأبو داود ، وابن ماجه .

٢٧٢٨ – (٨) وعن عبد الرحمن بن أبي عمار ، قال : سألت جابر بن عبد الله عن الضبع

والبيهقي (ج ٥ : ص ٢٠٧) قال المنذري : ميمون بن جابان لايحتج به ، وأبوالمهزم – بضم الميم وفتح الهاء وكسرالزاي وتشديدها ، بعدها ميم – اسمه يزيد بن سفيان بصري ، متروك ، وقال أبو داود : أبو المهزم ضعيف ، والحديثان جميعا وهم - انتهى. وأما حديث جابر وأنس عند ابن ماجه فهو أيضا ضعيف جدا ، في إسناده موسى بن محمد متروك ، منكر الحديث ومن أفراد ابن ماجه .

٢٧٢٧ – قوله (يقتل المحرم السبع العادي) بتخفيف الياء وفتحها ، أي الظالم الذي يفترس الناس ويعقر فكل ما كان هذا الفعل نعتا له من أسد ونمر وفهد وذئب ونحوها فحكمه هذا الحكم وليس على قاتلها فدية ، والحديث كذا ذكره المصنف مختصرا وهو عند الترمذي بلفظ «يقتل المحرم السبع العادي والكلب العقور والفارة والعقرب والحدأة والغراب» وبنحو ذلك رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه وغيرهم. قال الترمذي : والعمل على هذا عند أهل العلم ، قالوا : المحرم يقتل السبع العادي والكلب ، وهو قول سفيان الثوري والشافعي ، وقال الشافعي : كل سبع عدا على الناس أو على دوابهم فللمحرم قتله - انتهى. قلت : وهو قول مالك وأحمد والجمهور كما تقدم (رواه الترمذي) وقال : هذا حديث حسن (وأبو داود) وسكت عنه (وابن ماجه) وأخرجه أيضا أحمد والطحاوي والبيهقي (ج ٥ : ص ٢١٠) وفي إسناده عندهم جميعا يزيد بن أبي زياد مختلف فيه ، وروى له مسلم مقرونا بغيره. وقال المنذري بعد نقل تحسين الترمذي : وفي إسناده يزيد بن أبي زياد وقد تقدم الكلام عليه ، وقد أطال الشنقيطي الكلام في تقوية هذا الحديث وترجيح مذهب الجمهور فارجع إلى أضواء البيان (ج ٢ : ص ١٣٩ ، ١٤٠) إن شئت .

٢٧٢٨ – قوله (وعن عبد الرحمن بن أبي عمار) بفتح العين وتشديد الميم ، هوعبد الرحمن بن عبدالله بن أبي عمار المكي القرشي حليف بني جمح الملقب بالقس – بفتح القاف وتشديد السين المهملة - ثقة عابد من الطبقة الوسطى من التابعين. قال ابن أبي خيثمة كان حليفا لبني جمح وكان ينزل مكة وكان من عبادها فسمي القس لعبادته (سألت جابر بن عبد الله) أي الأنصاري الصحابي (عن الضبع) قال الزرقاني : بضم الباء لغة قيس وسكونها لغة تميم وهي أنثى وقيل يقع على الذكر والأنثى ، وربما قيل في الأنثى ضبعة بالهاء ، والذكر ضبعان ، والجمع ضباعين (كسرحان وسراحين) ويجمع مضموم الباء على ضباع وساكنها على أضبع - انتهى. وقال شيخنا : الضبع – بفتح الضاد المعجمة وضم الباء الموحدة - حيوان معروف يقال له بالفارسية كفتار (بفتح كاف وسكون فاء) وبالهندية «بجو» بكسر الموحدة وضم الجيم

أصيد هي؟ فقال: نعم.

المشددة كما في نفائس اللغات ومخزن الأدوية وغيرهما. وقيل: هو بالهندية «هنڈار» كما في غياث اللغات والأول هو الظاهر لأن الضبع معروف بنبش القبور والحيوان الذي يقال له بالهندية «هنڈار» لم يعرف بنبش القبور، قال في النيل: ومن عجيب أمره أنه يكون سنة ذكرا وسنة أنثى، فيلقح في حال الذكورة ويلد في حال الأنوثة، وهو مولع بنبش القبور لشهوته للحوم بني آدم. وقال الدميري: الضبع معروفة ولا تقل ضبعة، لأن الذكر ضبعان، ومن عجيب أمرها أنها كالأرنب تكون سنة ذكرا وسنة أنثى فتلقح في حال الذكورة وتلد في حال الأنوثة، وهي مولعة بنبش القبور لكثرة شهوتها للحوم بني آدم، ومتى رأت إنسانا نائما حفرت تحت رأسه وأخذت بحلقه فتقتله وتشرب دمه (أصيد هي؟) أي أ في قتلها جزاء؟ (فقال نعم) زاد في رواية أبي داود وغيره كما سيأتي «ويجعل فيه كبش إذا صاده المحرم» والحديث نص في أن الضبع صيد يلزم فيه الجزاء، وهذه المسئلة متفق عليها بين الأئمة الأربعة، وأما إيجاب الكبش أو الشاة في الضبع فهو مذهب الأئمة الثلاثة الشافعي ومالك وأحمد كما صرح به أهل الفروع، ففي الروض المربع: وفي الضبع كبش، وهكذا في مناسك النووي وشرح الاقناع، ونص الدردير على أن في الضبع شاة، وأما عند الحنفية فالواجب القيمة. قال في الهداية: الجزاء عند أبي حنيفة وأبي يوسف أن يقوم الصيد في المكان الذي قتل فيه أو في أقرب المواضع ويقومه ذوا عدل، ثم هو مخير في الفداء إن شاء اشترى به هديا إن بلغته أو اشترى طعاما وتصدق به وإن شاء صام، وقال محمد والشافعي: تجب في الصيد النظير فيما له نظير ففي الظبي شاة وفي الضبع شاة لأن الصحابة أوجبوا النظير من حيث الخلقة، وقال عليه الصلاة والسلام: الضبع صيد وفيه الشاة - انتهى بقدر الضرورة. وقال ابن قدامة (ج ٣ : ص ٥٠٩): إن جزاء ما كان دابة من الصيد نظيره من النعم، هذا قول أكثر أهل العلم منهم الشافعي وقال أبو حنيفة: الواجب القيمة، ويجوز فيها المثل لأن الصيد ليس بمثلي، ولنا قول الله تعالى: ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم - سورة المائدة: الآية ٩٦﴾ وجعل النبي ﷺ في الضبع كبشا وأجمع الصحابة على إيجاب المثل، وقال عمر وعثمان وعلي وزيد بن ثابت وابن عباس ومعاوية: في النعامة بدنة، وحكم عمر في حمار الوحش ببقرة، وحكم عمر وعلي في الظبي بشاة، وإذا حكموا بذلك في الأزمنة المختلفة والبلدان المتفرقة دل ذلك على أنه ليس على وجه القيمة ولأنه لو كان على وجه القيمة لاعتبروا صفة المتلف التي تختلف بها القيمة إما برؤية أو إخبار ولم ينقل منهم السؤال عن ذلك حال الحكم، إذا ثبت هذا فليس المراد حقيقة المماثلة فإنها لا تتحقق بين النعم والصيد لكن أريدت المماثلة من حيث الصورة، والمتلف من الصيد قسمان أحدهما ما قضت فيه الصحابة فيجب فيه ما قضت، وبهذا قال عطاء والشافعي وإسحاق، وقال مالك: يستأنف الحكم فيه، قال ابن قدامة: والذي بلغنا قضاء الصحابة في الضبع كبش، قضى به عمر وعلي

....

وجابر وابن عباس ، وفيه عن جابر أن النبي ﷺ جعل فى الضبع يصيدها المحرم كبشا ، رواه أبوداود وابن ماجه . قال أحمد : حكم رسول الله ﷺ فى الضبع بكبش ، وبه قال عطاء والشافعي وأبو ثور وابن المنذر ، وقال الأوزاعي : إن كان العلماء بالشام يعدونها من السباع ويكرهون أكلها وهو القياس إلا أن اتباع السنة والآثار أولى . القسم الثانى ما لم تقض فيه الصحابة فيرجع إلى قول عدلين من أهل الخبرة لقول الله تعالى : ﴿يحكم به ذوا عدل منكم﴾ فيحكمان فيه بأشبه الأشياء به من النعم من حيث الخلقة لا من حيث القيمة بدليل أن قضاء الصحابة لم يكن بالمثل فى القيمة - انتهى مختصرا. وقال الشنقيطي : اعلم أن الصيد ينقسم إلى قسمين: قسم له مثل من النعم كبقرة الوحش وقسم لا مثل له من النعم كالعصافير وجمهور العلماء يعتبرون المثلية بالمماثلة فى الصورة والخلقة ، وخالف أبو حنيفة الجمهور فقال : إن المماثلة معنوية وهى القيمة أى قيمة الصيد فى المكان الذى قتله فيه أو أقرب موضع إليه إن كان لا يباع الصيد فى موضع قتله فيشترى بتلك القيمة هديا إن شاء أو يشترى بها طعاما ويطعم المساكين . واحتج أبو حنيفة بأنه لو كان الشبه من طريق الخلقة والصورة معتبرا فى النعامة بدنة وفى الحمار بقرة وفى الظبي شاة لما أوقفه على عدلين يحكمان به لأن ذلك قد علم فلا يحتاج إلى الارتياء والنظر ، وإنما يفتقر إلى العدلين والنظر ما تشكل الحال فيه ويختلف فيه وجه النظر . ودليل الجمهور على أن المراد بالمثل من النعم المشابهة للصيد فى الخلقة والصورة منها قوله تعالى : ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾ فالمثل يقتضى بظاهره المثل الخلقي الصوري دون المعنوي ، ثم قال ﴿من النعم﴾ فصرح ببيان جنس المثل ، ثم قال : ﴿يحكم به ذوا عدل منكم﴾ وضمير «به» راجع إلى «المثل من النعم» لأنه لم يتقدم ذكر لسواه حتى يرجع إليه الضمير ، ثم قال ﴿هديا بالغ الكعبة﴾ والذى يتصور أن يكون هديا مثل المقتول من النعم ، فأما القيمة فلا يتصور أن تكون هديا ولا جرى لها ذكر فى نفس الآية ، وادعاء أن المراد شراء الهدى بها بعيد من ظاهر الآية ، فاتضح أن المراد مثل من النعم ، وقوله «لو كان الشبه الخلقي معتبرا لما أوقفه على عدلين» أجيب عنه بأن اعتبار العدلين إنما وجب بالنظر فى حال الصيد من كبر وصغر وما لا جنس له مما له جنس ، وإلحاق ما لم يقع عليه نص بما وقع عليه النص ، قاله القرطبي . قال الشنقيطي : المراد بالمثلية فى الآية التقريب وإذا فنوع المماثلة قد يكون خفيا لا يطلع عليه إلا أهل المعرفة والفطنة التامة ككون الشاة مثلا للحمامة لمشابهتها لها فى عب الماء والهدير ...... قال : والمثل من النعم له ثلاث حالات : الأولى أن يكون تقدم فيه حكم من النبي ﷺ ، الثانية أن يكون تقدم فيه حكم من عدلين من الصحابة أو التابعين مثلا ، الثالثة أن لا يكون تقدم فيه حكم منه ﷺ ولا منهم رضى الله عنهم ، فالذى حكم ﷺ فيه لا يجوز لأحد الحكم فيه بغير ذلك كالضبع ، فإنه ﷺ قضى فيها بكبش، ثم ذكر حديث جابر الذى نحن فى شرحه ، ونقل تصحيحه عن البخاري وعبد الحق والبيهقي ، ثم ذكر الاختلاف فيه بالوقف والإرسال ، ثم قال : قضاءه ﷺ فى الضبع بكبش ثابت كما رأيت

فقلت : أ يوكل ؟

تصحيح البخاري وعبد الحق له ، وكذلك البيهقي والشافعي وغيرهم ، والحديث إذا ثبت صحيحا من وجه ، لا يقدح فيه الارسال ولا الوقف من طريق أخرى كما هو الصحيح عند المحدثين ، لأن الوصل والرفع من الزيادات وزيادة العدل مقبولة كما هو معروف . وأما إن تقدم فيه حكم من عدلين من الصحابة أو ممن بعدهم فقال بعض العلماء : يتبع حكمهم ولا حاجة إلى نظر عدلين وحكمهما من جديد لأن الله تعالى قال : ﴿يحكم به ذوا عدل منكم﴾ وقد حكما بأن هذا مثل لهذا ، وقال بعض العلماء : لا بد من حكم عدلين من جديد ، وممن قال به مالك . قال القرطبي : ولو اجتزأ بحكم الصحابة لكان حسنا ، وروى عن مالك أيضا أنه يستانف الحكم في كل صيد ما عدا حمام مكة وحمار الوحش والظبي والنعامة فيكتفى فيها بحكم من مضى من السلف ، ثم ذكر الآثار في ذلك عن عمر وعبد الرحمن بن عوف وسعد وابن عباس وعثمان وعلى وزيد بن ثابت ومعاوية وابن مسعود وغيرهم . وقال الخطابي في المعالم (ج ٥ : ص ٣١٤) : وفي الحديث دليل على أن المثل المجعول في الصيد إنما هو من طريق الخلقة دون القيمة ولو كان الأمر في ذلك موكولا إلى الاجتهاد لأشبه أن لا يكون بدله مقدرا ، وفي ذلك ما دل على أن في الكبش وفاء لجزاءه كانت قيمته مثل قيمة المجزى أو لم تكن ـ انتهى . وقال الشوكاني : قوله «ويجعل فيه كبش» فيه دليل على أن الكبش مثل الضبع ، وفيه أن المعتبر في المثلية بالتقريب في الصورة لا بالقيمة ، ففي الضبع الكبش سواء كان مثله في القيمة أو أقل أو أكثر ـ انتهى (أ يؤكل) كذا بالتذكير في جميع نسخ المشكاة ، ووقع في المصابيح «أ تؤكل ؟» بالتأنيث وهكذا في كتاب الأم (ج ٢ : ص ١٦٤) وهو الأظهر ، والذى في جامع الترمذي «قلت : آكلها ؟» أى بصيغة المتكلم وكذا نقله المجد بن تيمية في المنتقى وفي مسند الامام أحمد ، قال (أى عبد الرحمن بن عبد الله بن أبي عمار) : سألت جابرا فقلت : الضبع آكلها ؟ قال نعم . قلت : أصيد هي ؟ قال : نعم . قلت : أسمعت ذاك من نبي الله ﷺ ؟ قال : نعم . وفيه دليل على أن الضبع حلال . قال الشوكاني : فيه دليل على جواز أكل الضبع وإليه ذهب الشافعي وأحمد ، قال الشافعي ما زال الناس يأكلونها ويبيعونها بين الصفا والمروة من غير نكير ، ولأن العرب تستطيبه وتمدحه ، وذهب مالك وأبو حنيفة إلى تحريمه ، واستدل لهم بما صح من تحريم كل ذى ناب من السباع ، وبما سيأتي من حديث خزيمة بن جزء . قال الشوكاني : ويجاب عن الأول بأن حديث الباب يعني حديث جابر خاص فيقدم على حديث كل ذى ناب ، ويجاب عن الثاني بأنه ضعيف أى لا يصلح للاحتجاج ، لأن في إسناده عبد الكريم بن أبي المخارق وهو متفق على ضعفه . وقال الخطابي في المعالم : إذا كان قد جعله النبي ﷺ صيدا و رأى فيه الفداء فقد أباح أكله كالظباء والحمر الوحشية وغيرها من أنواع صيد البر ، وإنما أسقط الفداء في قتل ما لا يؤكل فقال : خمس لا جناح على من قتلهن في الحل والحرم ـ الحديث . قال وقد اختلف الناس في أكل الضبع فروى عن

....

سعد بن أبي وقاص أنه كان يأكل الضبع ، وروى عن ابن عباس إباحة أكل لحم الضبع وأباح أكلها عطاء والشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وأبو ثور ، وكرهه الثوري وأبو حنيفة وأصحابه ومالك وروى ذلك عن سعيد بن المسيب ، واحتجوا بأنها سبع وقد نهى رسول الله ﷺ عن كل ذى ناب من السباع . قال الخطابي : وقد يقوم دليل الخصوص فينزع الشئ من الجملة وخبر جابر خاص ، وخبر تحريم السباع عام ـ انتهى . وقال ابن رسلان : وقد قيل : إن الضبع ليس لها ناب وسمعت من يذكر أن جميع أسنانها عظم واحد كصفيحة نعل الفرس ، فعلى هذا لا يدخل فى عموم النهى ـ انتهى ، كذا ذكره الشوكانى . وقال الخرقى : ولا بأس بأكل الضبع . قال ابن قدامة (ج ٨ : ص ٦٠٤) : رويت الرخصة فى الضبع عن سعد وابن عمر وأبى هريرة وعروة بن الزبير وعكرمة وإسحاق . وقال عروة : ما زالت العرب تأكل الضبع ولا ترى بأكلها بأسا وقال أبوحنيفة والثورى ومالك : هو حرام . وروى نحو ذلك عن سعيد بن المسيب لأنها من السباع ، وقد نهى النبى ﷺ عن أكل كل ذى ناب من السباع ، وهى من السباع فتدخل فى عموم النهى ، ولنا ما روى جابر قال : أمرنا رسول الله ﷺ بأكل الضبع ، قلت : صيد هى ؟ قال : نعم . احتج به أحمد ، قال ابن عبد البر : هذا لا يعارض حديث النهى عن كل ذى ناب من السباع لأنه أقوى منه . قلنا : هذا تخصيص لا معارض ، ولا يعتبر فى التخصيص كون المخصص فى رتبة المخصص بدليل تخصيص عموم الكتاب بأخبار الآحاد ، ولأن الضبع قد قيل إنها ليس لها ناب وسمعت من يذكر أن جميع أسنانها عظم واحد كصفحة نعل الفرس ، فعلى هذا لا تدخل فى عموم النهى ـ انتهى ، وقال الشنقيطى بعد ذكر كلام ابن عبد البر : للمخالف أن يقول : أحاديث النهى عامة فى كل ذى ناب من السباع ودليل إباحة الضبع خاص ولا يتعارض عام وخاص لأن الخاص يقضى على العام فيخصص عمومه به كما هو مقرر فى الأصول ـ انتهى ، وقال الحافظ ابن القيم فى الإعلام (ج ١ : ص ١٩٢ ، طبعة الحجر) : أما الضبع فروى عنه فيها حديث صححه كثير من أهل العلم بالحديث فذهبوا إليه وجعلوه مخصصا لعموم أحاديث التحريم كما خصصت العرايا لأحاديث المزابنة ، وطائفة لم تصححه وحرموا الضبع لأنها من جملة ذات الأنياب ، وقالوا : وقد تواترت الآثار عن النبى ﷺ بالنهى عن أكل كل ذى ناب من السباع وصحت صحة لامطعن فيها من حديث على وابن عباس وأبى هريرة وأبى ثعلبة الخشنى ، قالوا : وأما حديث الضبع فتفرد به عبد الرحمن بن أبى عمار وأحاديث تحريم ذوات الأنياب كلها تخالفه ، قالوا : ولفظ الحديث يحتمل معنيين أحدهما أن يكون جابر رفع الأكل إلى النبى ﷺ وأن يكون إنما رفع إليه كونها صيدا فقط ولا يلزم من كونها صيدا جواز أكلها فظن جابر أن كونها صيدا يدل على أكلها فأفتى به من قوله ورفع إلى النبى ﷺ ما سمعه من كونها صيدا ، فروى الترمذى عن عبد الرحمن بن أبى عمار قال : قلت لجابر بن عبد الله : آكل الضبع ؟ قال : نعم . قلت : أصيد هى ؟ قال : نعم . قلت : أسمعت ذلك من رسول

....

الله ﷺ ؟ قال : نعم . وهذا يحتمل أن المرفوع منه هو كونها صيدا ، ويدل على ذلك أن جرير بن حازم قال عن عبيد بن عمير عن ابن أبي عمار عن جابر عن رسول الله ﷺ أنه سئل عن الضبع فقال : هي صيد وفيها كبش ، **قالوا** : وكذلك حديث إبراهيم الصائغ عن عطاء عن جابر يرفعه : الضبع صيد فإذا أصابه المحرم ففيه جزاء كبش مسن ويؤكل ، قال الحاكم : حديث صحيح ، وقوله «ويؤكل» يحتمل الوقف والرفع ، وإذا احتمل ذلك لم يعارض به الأحاديث الصحيحة الصريحة التي تبلغ مبلغ التواتر في التحريم ، **قالوا** : ولو كان حديث جابر صريحا في الإباحة لكان فردا وأحاديث تحريم ذوات الأنياب مستفيضة متعددة ادعى الطحاوي وغيره تواترها فلا يقدم حديث جابر عليها ، **قالوا** : والضبع من أخبث الحيوان وأشرهه وهو مغرى بأكل لحوم الناس ونبش قبور الأموات وإخراجهم وأكلهم ويأكل الجيف ويكسر بنابه ، **قالوا** : والله سبحانه قد حرم علينا الخبائث وحرم رسول الله ﷺ ذوات الأنياب والضبع لا يخرج عن هذا وهذا ، **قالوا** : وغاية حديث جابر يدل على أنها صيد يفدى في الإحرام ولا يلزم من ذلك أكلها ، وقد قال بكر بن محمد : سئل أبو عبد الله يعني الإمام أحمد عن محرم قتل ثعلبا فقال: عليه الجزاء ، هي صيد ولكن لا يؤكل ، وقال جعفر بن محمد : سمعت أبا عبد الله سئل عن الثعلب فقال: الثعلب سبع فقد نص على أنه سبع وأنه يفدى في الإحرام ، ولما جعل النبي ﷺ في الضبع كبشا ظن جابر أنه يؤكل فأفتى به ، والذين صححوا الحديث جعلوه مخصصا لعموم تحريم ذي الناب من غير فرق بينهما حتى قالوا ويحرم أكل كل ذي ناب من السباع إلا الضبع ، وهذا لا يقع مثله في الشريعة أن يخصص مثلا على مثل من كل وجه من غير فرقان بينهما ، وبحمد الله إلى ساعتي هذه ما رأيت في الشريعة مسئلة واحدة كذلك أعني شريعة التنزيل لا شريعة التأويل ، ومن تأمل ألفاظه ﷺ الكريمة تبين له اندفاع هذا السؤال ، فإنه إنما حرم ما اشتمل على الوصفين أن يكون له ناب وأن يكون من السباع العادية بطبعها كالأسد والذئب والنمر والفهد . وأما الضبع فإنما فيها أحد الوصفين وهو كونها ذات ناب وليست من السباع العادية ، ولا ريب أن السباع أخص من ذوات الأنياب ، والسبع إنما حرم لما فيه من القوة السبعية التي تورث المغتذي بها شبهها ، فإن الغاذي شبيه بالمغتذي ، ولا ريب أن القوة السبعية التي في الذئب والأسد والنمر والفهد ليست في الضبع حتى تجب التسوية بينهما في التحريم ، ولا تعد الضبع من السباع لغة وعرفا - انتهى ما في الإعلام. **قال** شيخنا في شرح الترمذي (ج ٣ : ص ٧٧) بعد ذكر كلام ابن القيم ما لفظه «قلت : في أقوال المحرمين التي نقلها الحافظ ابن القيم خدشات ، **أما قولهم** : إن حديث الضبع تفرد به عبد الرحمن ابن أبي عمار ففيه أنه ثقة ولم يتفرد به . قال الحافظ في التلخيص : وأعله ابن عبد البر (في التمهيد ج ١ : ص ١٥٢ ، ١٥٥) بعبد الرحمن بن أبي عمار فوهم لأنه وثقه أبو زرعة والنسائي ولم يتكلم فيه أحد ، ثم إنه لم ينفرد به - انتهى . وقال في الفتح : وقد ورد في حل الضبع أحاديث لا بأس بها - انتهى ، **وأما قولهم** : لفظ الحديث يحتمل معنيين أحدهما

فقال: نعم. فقلت: سمعته من رسول الله ﷺ؟ قال: نعم. رواه الترمذي، والنسائي، والشافعي.
وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

أن يكون جابر رفع الأكل إلى النبي ﷺ وأن يكون إنما رفع إليه كونها صيدا فقط ففيه أن ظاهر لفظ الحديث يدل على أن جابرا رضي الله عنه رفع الأكل وكونها صيدا كليهما إلى النبي ﷺ، ويؤيده رواية أحمد (وعبد الرزاق (ج ٤: ص ٥١٢) بلفظ سألت جابر بن عبد الله عن الضبع، فقال: حلال، فقلت: عن رسول الله ﷺ؟ **وأما قولهم**: والضبع لا يخرج عن هذا وهذا **ففيه** أن حديث جابر المذكور صحيح ثابت قابل للاحتجاج فخروج الضبع عن هذا وهذا ظاهر - انتهى. **قلت**: ويدل أيضا على عدم كونه من الخبائث وذوات الأنياب ما تقدم عن الإمام الشافعي أن لحوم الضباع تباع عندنا بمكة بين الصفا والمروة، وما تقدم عن الشوكاني أن العرب تستطيبه وتمدحه وتأكله، وقال عروة بن الزبير: ما زالت العرب تأكل الضبع ولا ترى بأكلها بأسا، وما تقدم عن ابن رسلان وابن قدامة أن الضبع ليس لها ناب وأن جميع أسنانها عظم واحد كصفيحة نعل الفرس، **وأما قول المحرمين** أنه لو كان حديث جابر صريحا في الإباحة لكان فردا، وأحاديث تحريم ذوات الأنياب مستفيضة متعددة فلا يقدم حديث جابر عليها **ففيه** أن حديث جابر صريح في الإباحة كما تقدم، ولا يضر كونه فردا، لأنه لا معارضة بينه وبين أحاديث تحريم ذوات الأنياب من السباع. فإن الضبع ليس من ذوات الأنياب كما ذكر ابن رسلان وابن قدامة، ولا من السباع العادية كما قرره ابن القيم والإمام الشافعي في الأم (ج ٢: ص ٢٢٠) **تنبيه**: قد صرح الحافظ ابن القيم في آخر ما بسط من الكلام المذكور أن الضبع ليست من السباع العادية، وعلى هذا فلا تدخل في أحاديث تحريم ذوات الأنياب من السباع وهذا كالصريح في أنه لم يوافق الحنفية في تحريم الضبع ولم يرجح تحريمه بل وافق القائلين بالإباحة حيث قال: لا ريب أن القوة السبعية التي في الذئب والأسد والنمر والفهد ليس في الضبع حتى تجب التسوية بينهما في التحريم ولا تعد الضبع من السباع لغة وعرفا والله أعلم (رواه الترمذي) في الحج وفي الأطعمة (والنسائي) في الحج وفي الصيد والذبائح (والشافعي) في الأم (ج ٢: ص ١٦٤) وأخرجه أيضا أحمد وابن حبان وعبد الرزاق (ج ٤: ص ٥١٣) والدارقطني (ص ٢٦٦) وابن عبد البر في التمهيد (ج ١: ص ١٥٣) والحاكم (ج ١: ص ٤٥٢) والبيهقي (ج ٥: ص ١٨٣) وابن الجارود (ص ١٥٥، ٢٩٩) والدارمي في آخر كتاب الحج كلهم من طريق ابن جريج عن عبد الله بن عبيد بن عمير عن عبد الرحمن بن عبد الله بن أبي عمار عن جابر (وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح) وقال: قال يحيى القطان: وروى جرير بن حازم هذا الحديث عن عبد الله بن عبيد بن عمير عن ابن أبي عمار عن جابر عن عمر قوله، وحديث ابن جريج أصح، والحديث أخرجه أيضا أبو داود وابن ماجه كما سيأتي.

٢٧٢٩ - (٩) وعن جابر، قال: سألت رسول الله ﷺ عن الضبع، قال: هو صيد، ويجعل فيه كبشا إذا أصابه المحرم.

وقد سكت عنه أبو داود، ونقل المنذري تصحيح الترمذي وأقره. وقال الحافظ في التلخيص (ص ٢٢٦): قال الترمذي: سألت عنه البخاري فصححه، وكذا صححه عبد الحق، وقد أعل بالوقف. وقال البيهقي: هو حديث جيد تقوم به الحجة. ورواه البيهقي من طريق الأجلح عن أبي الزبير عن جابر عن عمر، قال: لا أراه إلا قد رفعه أنه حكم في الضبع بكبش - الحديث. ورواه الشافعي عن مالك عن أبي الزبير به موقوفا وصحح وقفه من هذا الوجه الدارقطني، ورواه الدارقطني والحاكم من طريق إبراهيم الصائغ عن عطاء عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: الضبع صيد، فإذا أصابه المحرم ففيه كبش مسن ويؤكل، وفي الباب عن ابن عباس رواه الدارقطني والبيهقي من طريق عمرو بن أبي عمرو عن عكرمة عنه، وقد أعل بالإرسال، رواه الشافعي من طريق ابن جريج عن عكرمة مرسلا وقال لا يثبت مثله لو انفرد، ثم أكده بحديث ابن أبي عمار، وقال البيهقي: روي موقوفا عن ابن عباس أيضا - انتهى كلام الحافظ. وقال الشنقيطي بعد نقل كلام الحافظ عن التلخيص: قضاؤه ﷺ في الضبع بكبش ثابت كما رأيت تصحيح البخاري وعبد الحق له وكذلك البيهقي والشافعي وغيرهم، والحديث إذا ثبت صحيحا من وجه لا يقدح فيه الإرسال ولا الوقف من طريق أخرى كما هو الصحيح عند المحدثين، لأن الوصل والرفع من الزيادات، وزيادة العدل مقبولة كما هو معروف.

٢٧٢٩ - قوله (قال: هو صيد) قال القاري: تذكيره باعتبار خبره أو المراد به الجنس فيجوز تذكيره وتأنيثه وفي رواية «هي صيد» (ويجعل) على بناء المعلوم أي قاتله (فيه) أي في جزاء قتله (كبشا) بالنصب، وفي بعض النسخ لأبي داود «كبش» بالرفع، وعلى هذا يكون «يجعل» على بناء المجهول. (إذا أصابه المحرم) أي بالاصطياد وقوله «إذا أصابه» كذا في سنن الدارمي وهكذا ذكره الحافظ في التلخيص (ص ٢٢٥) ولفظ أبي داود «إذا صاده» وكذا ذكره المجد في المنتقى والحافظ في التلخيص (ص ٣٨٩) وفي بعض نسخ أبي داود «إذا اصاده» وفي رواية للحاكم «جعل رسول الله ﷺ في الضبع يصيبه المحرم كبشا نجديا وجعله من الصيد» وكذا عند ابن ماجه، إلا أنه لم يقل «نجديا» قال القاري: وليس هذا الحديث حجة علينا إذ لا تنافي بين كونه حراما أكله وبين كونه صيدا ويلزم الكبش في قتله، وإنما يصلح دليلا للخصم حيث أنه يخص تحريم الصيد بما يؤكل لحمه - انتهى. قلت: في رواية جرير بن حازم عن عبد الله بن عبيد بن عمير عن عبد الرحمن بن أبي عمار عن جابر قال قلت أيؤكل الضبع؟ قال: نعم، قلت: أصيد هي؟ قال نعم، قال: أسمعته من رسول الله ﷺ؟ قال: نعم. رواه الحاكم وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين. قال الشافعي: في مسئلة ابن أبي عمار جابرا أصيد هي؟ قال: نعم. ومسئلته أتؤكل؟ قال: نعم، وسألته: أسمعت من النبي ﷺ؟ قال: نعم. فهذا دليل على أن الصيد الذي

رواه أبو داود، وابن ماجه، والدارمي.

٢٧٣٠ ـ (١٠) وعن خزيمة بن جــزء، قال: سألت رسول الله ﷺ عن أكل الضبع، قال: أو يأكل الضبع أحد؟ وسألته عن

نهى الله تعالى المحرم عن قتله ما كان يحل أكله من الصيد، وأنهم إنما يقتلون الصيد ليأكلوه لا عبثا بقتله ـ انتهى فتأمل (رواه أبو داود) في الأطعمــة (وابن ماجه) في الحج (والدارمي) في آخر الحج، وأخـــرجه أيضا الحاكم (ج ١: ص ٤٥٢) وابن الجارود (ص ١٥٥) وابن حبان كما في الموارد (ص ٢٤٣) والدارقطني (ص ٢٦٦) وابن عبد البر في التمهيد (ج ١: ص ١٥٣) كلهم من رواية جرير بن حازم عن عبد الله بن عبيد بن عمير عن عبد الرحمن بن أبي عمار عن جابر، تنبيه صنيع المصنف تبعا للبغوي يوهم أن حديث جابر هذا والذي قبله حديثان ولا يخفى ما فيه، والصواب أنه حديث واحد روي من طريق ابن جريج عن عبد الله بن عبيد بن عمير عن ابن أبي عمــار، ومن طريق جرير بن حازم عن عبد الله بن عبيد بن عمير به بألفاظ مختلفة مختصرا ومطولا ولذلك قال المنذري في مختصر السنن: وأخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجه، وقال الحافظ في التلخيص (ص ٢٢٥): حديث «أن النبي ﷺ قضى في الضبع بكبش» رواه أصحاب السنن وابن حبان وأحمد والحاكم في المستدرك من طريق عبد الرحمن بن أبي عمار عن جابر، وقال في الأطعمة (ص ٣٨٩) منه: حديث جابر «أنه سئل عن الضبع أصيد هو؟ قال: نعم، قيل: أيؤكل؟ قال نعم. قيل أسمعته من رسول الله ﷺ؟ قال نعم. الشافعي والترمذي والنسائي وابن ماجه والبيهقي وصححه البخاري والترمذي وابن حبان وابن خــزيمة والبيهقي ..... ورواه أبو داود بلفظ سألت رسول الله ﷺ عن الضبع، فقال: صيد ويجعل فيه كبش إذا صاده المحرم ـ انتهى. وقال المجد في المنتقى بعد ذكره بلفظ الترمذي: رواه الخمسة وصححه الترمذي، ولفظ أبي داود عن جابر: سألت رسول الله ﷺ عن الضبع فقال: هي صيد ويجعل فيه كبش إذا صاده المحرم.

٢٧٣٠ ــ قوله (وعن خزيمة) بضم الخاء المعجمــة وفتح الزاي (بن جزء) قال الحافظ في التقريب: خزيمة بن جزء ــ بفتح الجيم وسكون الزاي بعدها همزة ــ صحابي لم يصح الإسناد إليه، وقال في الإصابة: خزيمة بن جزي ـ بفتح الجيم وكسر الزاي بعدها ياء أي مشددة ــ له حديث في أكل الضب والضبع وغير ذلك، أخرجه الترمذي وابن ماجه والبــاوردي وابن السكن وقالا: لم يثبت حديثه ومداره على أبي أميــة بن أبي المخارق أحد الضعفاء، وقال في تهذيب التهذيب: قال البخاري في التاريخ لما ذكر حديثه في العشرات: فيه نظر. وقال البغوي: لا أعلم له غيره. وقال الأزدي: لا يحفظ روى عنه إلا (أخوه) حبان ولا يحفظ له غير هذا الحديث. قال: وفي إسناده نظر (أو يأكل الضبع أحد؟) كذا في جميع نسخ المشكاة والمصابيح وهكذا ذكره الشوكاني في النيل، وفي الترمذي «ويأكل الضبع أحد؟» أي بتقدير همزة الاستفهام الإنكاري. وفي رواية ابن ماجه: ومن يأكل الضبع؟ قال السندي: يشير إلى أنه مكروه طبعا (وسألته عن

أكل الذئب ، قال : أ و يأكل الذئب أحد فيه خير ؟ رواه الترمذي ، وقال : ليس إسناده بالقوى.

أكل الذئب) بالهمز ويبدل (قال : أ و يأكل) أى أجهلت حكمه ويأكل (الذئب أحد فيه خير) أى صلاح وتقوى صفة أحد ، وفى الترمذى «ويأكل» أى بحذف همزة الاستفهام ، واستدل بهذا الحديث من قال بحرمة الضبع. والحديث ضعيف لا يصلح للاحتجاج (رواه الترمذى) فى الأطعمة وأخرجه أيضا ابن ماجه فى الذبائح (وقال: ليس إسناده بالقوى) لا نعرفه إلا من حديث إسماعيل بن مسلم عن عبد الكريم أبى أمية وقد تكلم بعض أهل الحديث فى إسماعيل وعبد الكريم أبى أمية ، وهو عبدالكريم بن قيس بن أبى المخارق - انتهى. قال الزيلعى فى نصب الراية (ج ٤: ص ١٩٣) بعد نقل كلام الترمذى هذا : وضعفه ابن حزم بأن إسماعيل بن مسلم ضعيف وابن أبى المخارق ساقط وحبان بن جزء مجهول - انتهى. وقال الحافظ فى التقريب : إسماعيل بن مسلم المكى أبو إسحاق ضعيف الحديث. وقال فى التلخيص (ص ٣٨٩) : وأما ما رواه الترمذى من حديث خزيمة بن جزء قال : أ يأكل الضبع أحد ؟ فضعيف لاتفاقهم على ضعف عبد الكريم أبى أمية ، والراوى عنه إسماعيل بن مسلم - انتهى. تنبيه قال القارى فى المرقاة معترضا على قول الترمذى «ليس إسناده بالقوى» ما لفظه : وفيه أن الحسن أيضا يستدل به على أن اجتهاد المستند إليه سابقا يدل على أنه صحيح فى نفس الأمر وإن كان ضعيفا بالنسبة إلى إسناد واحد من المحدثين، ويقويه رواية ابن ماجه ولفظه «ومن يأكل الضبع ؟» ويؤيده أنه ذو ناب من السباع فأكله حرام ، ومع تعارض الأدلة فى التحريم والاباحة فالأحوط حرمته ، وأما قوله عليه الصلاة والسلام : الضبع لست آكله ولا أحرمه ، كما رواه الشيخان وغيرهما فيفيد ما اختاره مالك من أنه يكره أكله ، إذ المكروه عندنا ما أثم آكله ولا يقطع بتحريمه ، ومقتضى قواعد أئمتنا أن أكله مكروه كراهة تحريم ، لا أنه حرام محض لعدم دليل قطعى مع اختلاف فقهى - انتهى كلام القارى. وقد ذكر شيخنا فى شرح الترمذى كلامه ثم رد عليه فقال : فى كلام القارى هذا أوهام وأغلاط ، فأما قوله «إن الحسن أيضا يستدل به» ففيه أنه لا شك أن الحديث الحسن يستدل به لكن حديث خزيمة بن جزء هذا ليس بحسن بل هو ضعيف لا يصلح للاحتجاج كما عرفت. وأما قوله : أن اجتهاد المستند إليه سابقا يدل على أنه صحيح فى نفس الأمر ، إلخ. ففاسد ، وقد بينا فساده فيما سبق (ج ١ : ص ١٣٤ طبعة الحجر) وأما قوله : ويقويه رواية ابن ماجه ولفظه «ومن يأكل الضبع ؟» ففيه أن فى رواية ابن ماجه أيضا عبد الكريم فكيف تقويه؟ وأما قوله «أنه ذو ناب من السباع» فممنوع، وسند المنع حديث جابر المذكور فى الباب ، ولو سلم أنه ذو ناب من السباع فحرمته ممنوعة لهذا الحديث ، وأما قوله «ومع تعارض الأدلة فى التحريم والاباحة فالأحوط حرمته» ففيه أن هذا إذا كان دليل الحرمة ودليل الاباحة كلاهما صحيحين ، وأما إذا كان دليل الحرمة ضعيفا ودليل الاباحة صحيحا كما فيما نحن فيه فكون الحرمة أحوط ممنوع ، وأما قوله «إن قوله

﴿ الفصل الثالث ﴾

٢٧٣١ - (١١) عن عبد الرحمن بن عثمان التيمي، قال: كنا مع طلحة بن عبيد الله، ونحن حرم، فأهدى له طير، وطلحة راقد، فمنا من أكل، ومنا من تورع، فلما استيقظ طلحة، وافق من أكله، قال: فأكلناه مع رسول الله ﷺ. رواه مسلم.

عليه الصلاة والسلام: الضبع لست آكله ولا أحرمه، كما رواه الشيخان وغيرهما يفيد» إلخ. ففيه وهم فاحش، فإنه لم يرو الشيخان ولا غيرهما «الضبع لست آكله ولا أحرمه» بل رووا «الضب لست آكله ولا أحرمه» والضب غير الضبع - انتهى.

٢٧٣١ - قوله (عن عبد الرحمن بن عثمان التيمي) هو عبد الرحمن بن عثمان بن عبيد الله بن عثمان بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة التيمي القرشي وهو ابن أخي طلحة بن عبيد الله وكان يلقب شارب الذهب أسلم يوم الحديبية، وأول مشاهده عمرة القضاء، وقيل أسلم يوم الفتح وشهد اليرموك مع أبي عبيدة بن الجراح وكان من أصحاب ابن الزبير فقتل معه في يوم واحد بمكة سنة ثلاث وسبعين ودفن بالحزورة، فلما زيد في المسجد دخل قبره في المسجد الحرام، روى عن النبي ﷺ وعن عمه طلحة بن عبيد الله وعثمان بن عفان، وعنه ابناه عثمان ومعاذ وغيرهما (كنا مع طلحة بن عبيد الله) هو أحد العشرة المبشرة تقدم ترجمته في الجزء الأول (ص ٦٣) (ونحن) أي كلنا (حرم) بضمتين جمع حرام أي محرمون (فأهدى له) أي لطلحة (طير) أي مشوى أو مطبوخ (فمنا من أكل) اعتمادا على الصداقة وتجويزا للمحرم من لحم الصيد (ومنا من تورع) ظنا منه أنه لا يجوز للمحرم أكله (وافق من أكله) أي بالقول أو الفعل، والمراد بطير إما جنس وكان متعددا، وإما طير كبير كفى جماعة، قاله القاري. وقوله «وافق» كذا في المشكاة، وهكذا وقع في بعض النسخ الهندية لسنن النسائي، وفي صحيح مسلم «وفق» بفتح أوله وتشديد الفاء مفتوحة من التوفيق، وهكذا وقع في المسند، أي صوبه، قاله النووي. قال الشوكاني: ويحتمل أن يكون معناه: دعا له بالتوفيق (قال) أي طلحة (فأكلناه مع رسول الله ﷺ) أي أكلنا نظيره معه ﷺ، وقوله «فأكلناه» هكذا في جميع نسخ المشكاة، والذي في صحيح مسلم «أكلناه» اي بدون الفاء، وهكذا وقع في مسند الإمام أحمد والسنن للنسائي، وكذا ذكره المجد في المنتقى والجزري في الجامع والحافظ في الفتح، والظاهر أن ما وقع في المشكاة خطأ من الناسخ، والحديث مما استدل به من ذهب إلى جواز أكل الصيد للمحرم مطلقا، وهو عند الأئمة الثلاثة محمول على أن من أهدى لهم الطير صاده لنفسه ثم أهدى لهم. قال الشوكاني: لابد من تقييد حديث طلحة بأن لا يكون من أهدى لهم الطير صاده لأجلهم جمعا بين الأدلة (رواه مسلم) وأخرجه أيضا أحمد (ج ١: ص ١٦١، ١٦٢) والنسائي والبيهقي (ج ٥: ص ١٨٨).

(١٣) باب الإحصار، وفوت الحج

(باب الإحصار) هو فى اللغة المنع والحبس مطلقا، وفى الشرع المنع عن الوقوف والطواف، فإن قدر على أحدهما فليس بمحصر (وفوت الحج) بأن يكون محرما ولم يدرك مكان الوقوف وهو عرفة فى زمانه، وهو من بعد الزوال إلى طلوع فجر يوم النحر ولو ساعة، قاله القارى. وقال العينى: الإحصار المنع والحبس عن الوجه الذى يقصده، يقال أحصره المرض أو السلطان إذا منعه عن مقصده فهو محصر، والحصر الحبس، يقال حصره إذا حبسه فهو محصور. وقال القاضى اسماعيل: الظاهر أن الإحصار بالمرض والحصر بالعدو ومنه «فلما حصر رسول الله ﷺ» وقال تعالى: ﴿فإن أحصرتم﴾ وقال الكسائى: يقال من العدو حصر فهو محصور، ومن المرض أحصر فهو محصر، وحكى عن الفراء أنه أجاز كل واحد منهما مكان الآخر، وأنكره المبرد والزجاج وقالا: هما مختلفان فى المعنى، ولا يقال فى المرض «حصره» ولا فى العدو «أحصره» ـ انتهى. وقال صاحب فيض البارى: اعلم أن الإحصار عندنا (الحنفية) وعند جماعة من السلف وأهل اللغة عام للمرض والعدو كما نقل عن الفراء أيضا، وعند الشافعية يختص بالعدو، وادعى بعض من الحنفية أن المحصر لا يقال إلا فى المرض، أما فى العدو فيقال له محصور لا محصر، قلت: وليس بجيد فإن الآية حينئذ تقتصر على المرض مع أنها نزلت فى العدو بالاتفاق، فإنها نزلت فى قصة الحديبية ولم يكن النبى ﷺ فيها مريضا، وههنا دقيقة وهى أن اللفظ قد يشتهر فى نوع من الجنس ثم يرد استعماله فى نوع آخر من ذلك الجنس أو فى الجنس بعينه فيجعله الناس مقابلا كالإحصار فإنه عام للمرض والعدو إلا أنه اشتهر الإحصار فى المرض والحصر فى العدو حتى ذهبت أوهام العامة أنهما متقابلان فجعلوا الإحصار مختصا بالمرض والحصر بالعدو وليس كذلك، وإنما أخذ القرآن فى النظم اللفظ العام لئلا يختص الحكم بالعدو ويعم المرض والعدو كليهما ـ انتهى، وقال الآلوسى فى تفسيره (ج ٢: ص ٨٠): الإحصار والحصر كلاهما فى أصل اللغة بمعنى المنع مطلقا، وليس الحصر مختصا بما يكون من العدو والإحصار بما يكون من المرض ونحوه كما توهم الزجاج من كثرة استعمالهما كذلك فإنه قد يشيع استعمال اللفظ الموضوع للمعنى العام فى بعض أفراده، والدليل على ذلك أنه يقال حصره العدو وأحصره كصده وأصده، فلو كانت النسبة إلى العدو معتبرة فى مفهوم الحصر لكان التصريح بالإسناد إليه تكرارا، ولو كانت النسبة إلى المرض ونحوه معتبرة فى مفهوم الإحصار لكان إسناده إلى العدو مجازا وكلاهما خلاف الأصل، والمراد من الإحصار هنا حصر العدو عند مالك والشافعى لقوله تعالى: ﴿فإذا أمنتم﴾ فإن الأمن لغة فى مقابلة الخوف ولنزوله عام الحديبية، ولقول ابن عباس: لا حصر إلا حصر العدو. فقيد إطلاق الآية وهو أعلم بموقع التنزيل، وذهب أبوحنيفة إلى أن المراد به ما يعم كل منع من عدو ومرض وغيرهما لحديث الحجاج بن عمرو (الآتى فى الفصل الثانى) ولما روى الطحاوى من حديث عبد الرحمن

....

ابن زيد قال: أهل رجل بعمرة يقال له عمر بن سعيد فلسع فبينا هو صريع إذ طلع عليه ركب فيهم ابن مسعود فسألوه فقال: ابعثوا بالهدى واجعلوا بينكم وبينه يوم أمارة فإذا كان ذلك فليحل، وأخرج ابن أبي شيبة عن عطاء قال: لا إحصار إلا من مرض أوعدو أو أمر حابس، وروى البخاري مثله عنه. وقال عروة: كل شئ حبس المحرم فهو إحصار، وما استدل به الخصم (الشافعي ومن وافقه) مجاب عنه، أما الأول: فإنه يقال للمريض إذا زال مرضه وبرئ: أمن كما روى ذلك عن ابن مسعود وابن عباس من طريق ابراهيم قال الآلوسي: فيضعف استدلال الشافعي ومالك بالآية على ما ذهبا إليه، وأما الثاني: فإنه لا عبرة بخصوص السبب والحمل على أنه للتايد يأبى عنه ذكره باللام استقلالا والقول بأن «أحصرتم» ليس عاما إذا الفعل المثبت لا عموم له فلا يراد إلا ما ورد فيه وهو حبس العدو بالاتفاق ليس بشئ لأنه وإن لم يكن عاما لكنه مطلق فيجرى على إطلاقه، وأما الثالث: فلأنه بعد تسليم حجية قول ابن عباس فى أمثال ذلك معارض بما أخرجه ابن جرير وابن المنذر عنه فى تفسير الآية أنه قال: يقول من أحرم بحج أو عمرة ثم حبس عن البيت بمرض يجهده أوعدو يحبسه فعليه ذبح ما استيسر من الهدى فكما خصص فى الرواية الأولى عمم فى هذه، وهوأعلم بمواقع التنزيل، والقول «بأن حديث الحجاج ضعيف» ضعيف إذ له طرق مختلفة فى السنن، وحمله على ما إذا اشترط المحرم الإحلال عند عروض المانع من المرض له وقت النية لقوله ﷺ لضباعة: حجى واشترطى وقولى: اللهم محلى حيث حبستنى. لا يتمشى على ما تقرر فى أصول الحنفية من أن المطلق يجرى على إطلاقه إلا إذا اتحد الحادثة والحكم وكان الإطلاق والتقييد فى الحكم إذ ما نحن فيه ليس كذلك كما لا يخفى، انتهى كلام الآلوسي. وإن شئت مزيد البسط فيما أجاب به الحنفية عن الآية وقرروا به مذهبهم فارجع إلى شرح البخارى للقسطلانى والعينى والجوهر النقى للماردينى وأحكام القرآن لأبي بكر الرازى الجصاص وفتح القدير لابن الهمام، وقال الشنقيطي: اختلف العلماء فى المراد بالإحصار فى قوله تعالى: ﴿فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله ـ سورة البقرة: الآية ١٩٢﴾ فقال قوم: هو صد العدو المحرم ومنعه إياه من الطواف بالبيت، وقال قوم: المراد به حبس المحرم بسبب مرض ونحوه، وقال قوم: المراد به ما يشمل الجميع من عدو ومرض ونحو ذلك، لكن قوله تعالى بعد هذا: ﴿فإذا أمنتم﴾ يشير إلى أن المراد بالإحصار هنا صد العدو للمحرم، لأن الأمن إذا أطلق فى لغة العرب انصرف إلى الأمن من الخوف لا إلى الشفاء من المرض ونحو ذلك، ويؤيده أنه لم يذكر الشئ الذى منه الأمن، فدل على أن المراد به ما تقدم من الإحصار فثبت أنه الخوف من العدو، فما أجاب به بعض العلماء من أن الأمن يطلق على الأمن من المرض كما فى حديث «من سبق العاطس

....

بالحد أمن من الشوص واللوث والعلوص» أخرجه[١] ابن ماجه فى سننه فهو ظاهر السقوط ، لأن الأمن فيه مقيد بكونه من المرض فلو أطلق لانصرف إلى الأمن من الخوف ، وقد يجاب أيضا بأنه يخاف وقوع المذكور من الشوص الذى هو وجع السن ، واللوث الذى هو وجع الأذن ، والعلوص الذى هو وجع البطن ، لأنه قبل وقوعها به يطلق عليه أنه خائف من وقوعها ، فإذا أمن من وقوعها به فقد أمن من خوف . أما لو كانت وقعت به بالفعل فلا يحسن أن يقال أمن منها لأن الخوف فى لغة العرب هو الغم من أمر مستقبل لا واقع بالفعل فدل هذا على أن زعم إمكان إطلاق الأمن على الشفاء من المرض خلاف الظاهر ، وحاصل تحرير هذه المسئلة فى مبحثين : الأول فى معنى الإحصار فى اللغة العربية ، الثانى فى تحقيق المراد به فى الآية الكريمة وأقوال العلماء ، وأدلتها فى ذلك ، فاعلم أن أكثر علماء العربية يقولون : إن الإحصار هو ما كان عن مرض أو نحوه ، قالوا : تقول العرب : أحصره المرض يحصره بضم الياء وكسر الصاد إحصارا ، وأما ما كان من العدو فهو الحصر ، تقول العرب : حصره العدو يحصره بفتح الياء وضم الصاد حصرا بفتح فسكون ، ومن إطلاق الحصر فى القرآن على ما كان من العدو قوله تعالى : ﴿وخذوهم واحصروهم ـ سورة التوبة : الآية ٥﴾ ومن إطلاق الإحصار على غير العدو كما ذكرنا عن علماء العربية قوله تعالى : ﴿للفقراء الذين أحصروا فى سبيل الله ـ سورة البقرة : الآية ٢٧٥﴾ وقول ابن ميادة :

وما هجر ليلى أن تكون تباعدت   عليك ولا أن أحصرتك شغول

وعكس بعض علماء العربية فقال : الإحصار من العدو ، والحصر من المرض ، قاله ابن فارس فى المجمل نقله عنه القرطبي ونقل البغوى نحوه عن ثعلب ، وقال جماعة من علماء العربية : إن الإحصار يستعمل فى الجميع وكذلك الحصر ، وممن قال باستعمال الإحصار فى الجميع الفراء ، وممن قال بأن الحصر والإحصار يستعملان فى الجميع أبو نصر القشيرى ، قال الشنقيطى : لا شك فى جواز إطلاق الإحصار على ما كان من العدو كما سترى تحقيقه ، هذا حاصل كلام أهل العربية فى معنى الإحصار ، وأما المراد به فى الآية الكريمة فقد اختلف فيه العلماء على ثلاثة أقوال ، الأول : أن المراد به حصر العدو خاصة دون المرض ونحوه ، وهذا قول ابن عباس وابن عمر وأنس وابن الزبير وهو

---

١ ـ كذا ذكر الشنقيطى وهو وهم منه أو ممن نقل ذلك عنه ، فان الحديث المذكور ليس فى سنن ابن ماجه ولم أقف على من خرجه ، نعم ذكره ابن الأثير الجزرى فى النهاية (ج ١ : ص ٢٦١) قال الفتنى فى تذكرة الموضوعات (ص ١٦٥) : هو حديث ضعيف ، وقال العجلونى فى كشف الخفاء (ج ٢ : ص ٢٥٢) : ذكره (ابن الأثير) فى النهاية وهو ضعيف ـ انتهى . وروى فى معناه عن غير واحد من الصحابة بأسانيد ضعيفة من شاء الوقوف على ذلك رجع إلى الفوائد المجموعة (ص ٢٢٢) للشوكانى ، وكشف الخفاء (ج ٢ : ص ٢٥٢) للعجلونى ، وتنزيه الشريعة (ج ٢ : ص ٢٩٢) لابن العراق واللآلى المصنوعة (ج ٢ : ص ١٥٣) للسيوطى .

....

قول سعيد بن المسيب وسعيد بن جبير، وبه قال مروان وإسحاق وهو الرواية المشهورة الصحيحة عن أحمد بن حنبل، وهو مذهب مالك والشافعي، وعلى هذا القول أن المراد بالإحصار ما كان من العدو خاصة فمن أحصر بمرض ونحوه لا يجوز له التحلل (إلا أن يشترط عند الإحرام عند الشافعي وأحمد كما سيأتي) حتى يبرأ من مرضه ويطوف بالبيت ويسعى فيكون متحللا بعمرة، وحجة هذا القول متركبة من أمرين، **الأول**: أن الآية الكريمة التي هو قوله تعالى: ﴿فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى﴾ نزلت في صد المشركين النبي ﷺ وأصحابه وهم محرمون بعمرة عام الحديبية عام ست بإطباق العلماء، وقد تقرر في الأصول أن صورة سبب النزول قطعية الدخول فلا يمكن إخراجها بمخصص فشمول الآية الكريمة لإحصار العدو الذي هو سبب نزولها قطعي فلا يمكن إخراجه من الآية بوجه، وروى عن مالك أن صورة سبب النزول ظنية الدخول لا قطعيته وهو خلاف قول الجمهور، وبهذا تعلم أن إطلاق الإحصار بصيغة الرباعي على ما كان من عدو صحيح في اللغة العربية بلا شك كما ترى وأنه نزل به القرآن العظيم الذي هو في أعلى درجات الفصاحة والاعجاز، **الأمر الثاني**: ما ورد به الآثار في أن المحصر بمرض ونحوه لا يتحلل إلا بالطواف والسعي، **فمن ذلك** ما رواه الشافعي في مسنده والبيهقي (ج ٥: ص ٢١٩) عن ابن عباس أنه قال: لا حصر إلا حصر العدو، قال النووي في شرح المهذب: إسناده صحيح على شرط البخاري ومسلم وصححه أيضا (الحافظ) ابن حجر، **ومن ذلك** ما رواه البخاري والنسائي عن ابن عمر أنه كان يقول: أليس حسبكم سنة رسول الله ﷺ إن حبس أحدكم عن الحج طاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم يحل من كل شيء حتى يحج عاما قابلا فيهدى أو يصوم إن لم يجد هديا، **ومن ذلك** ما رواه مالك في الموطأ والبيهقي (ج ٥: ص ٢١٩) عن ابن عمر أنه قال: المحصر بمرض لا يحل حتى يطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة فإذا اضطر إلى لبس شيء من الثياب التي لابد له منها أو الدواء صنع ذلك وافتدى، **ومن ذلك** ما رواه مالك في الموطأ والبيهقي أيضا (ج ٥: ص ٢١٩) عن أيوب السختياني عن رجل من أهل البصرة كان قديما أنه قال: خرجت إلى مكة حتى إذا كنت ببعض الطريق كسرت فخذي، فأرسلت إلى مكة وبها عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر والناس فلم يرخص لي أحد أن أحل فأقمت على ذلك الماء سبعة أشهر حتى أحللت بعمرة، والرجل البصري المذكور الذي أبهمه مالك، قال ابن عبد البر: هو أبو قلابة عبد الله بن زيد الجرمي شيخ أيوب كما رواه حماد بن زيد عن أيوب عن أبي قلابة، ورواه ابن جرير من طرق، وسمي الرجل يزيد ابن عبد الله بن الشخير، **ومن ذلك** ما رواه مالك في الموطأ والبيهقي أيضا (ج ٥: ص ٢٢٠) عن سليمان بن يسار أن سعيد بن حزابة المخزومي صرع ببعض طريق مكة وهو محرم فسأل — على الماء الذي كان عليه — عن العلماء فوجد عبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير ومروان بن الحكم فذكر لهم الذي عرض له فكلهم أمره أن يتداوى بما لا بد له منه، ويفتدي،

....

فإذا صح اعتمر فحل من إحرامه ثم عليه حج قابل ويهدى ما استيسر من الهدى. قال مالك: وعلى هذا الأمر عندنا فيمن أحصر بغير عدو، وقد أمر عمر بن الخطاب أبا أيوب الأنصارى وهبار بن الأسود حين فاتهما الحج وأتيا يوم النحر أن يحلا بعمرة ثم يرجعا حلالا، ثم يحجان عاما قابلا ويهديان، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجع إلى أهله. هذا هو حاصل أدلة القول بأن المراد بالإحصار فى الآية هو ما كان من خصوص العدو دون ما كان من مرض ونحوه، القول الثانى فى المراد بالإحصار أنه يشمل ما كان من عدو ونحوه وما كان من مرض ونحوه من جميع العوائق المانعة من الوصول إلى الحرم، وممن قال بهذا القول ابن مسعود ومجاهد وعطاء وقتادة وعروة بن الزبير وإبراهيم النخعى وعلقمة والثورى والحسن وأبو ثور وداود وهو مذهب أبى حنيفة، وحجة هذا القول من جهة شموله لإحصار العدو قد تقدمت فى حجة الذى قبله، وأما من جهة شموله للإحصار بمرض فهى ما رواه أحمد وأصحاب السنن الأربعة وابن خزيمة والحاكم والبيهقى عن عكرمة عن الحجاج بن عمرو الأنصارى رضى الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول من كسر أو عرج فقد حل وعليه حجة أخرى، فذكرت ذلك لابن عباس وأبى هريرة فقالا: صدق، وفى رواية لأبى داود وابن ماجه: من عرج أو كسر أو مرض، فذكر معناه، وفى رواية ذكرها أحمد فى رواية المروزى «من حبس بكسر أو مرض» وبهذا تعلم قوة حجة أهل هذا القول، ورد المخالفون الاحتجاج بحديث عكرمة هذا من وجهين، الأول: ما ذكره البيهقى فى السنن الكبرى (ج ٥: ص ٢٢٠) قال: وقد حمله بعض أهل العلم إن صح على أنه يحل بعد فواته بما يحل به من يفوته الحج بغير مرض فقد روينا عن ابن عباس ثابتا عنه قال: لا حصر إلا حصر عدو، والله أعلم - انتهى، الوجه الثانى: هو حمل حله المذكور فى الحديث على ما إذا اشترط فى إحرامه أنه يحل حيث حبسه الله بالعذر، والتحقيق جواز الاشتراط فى الحج بأن يحرم ويشترط أن محله حيث حبسه الله، ولا عبرة بقول منع الاشتراط لثبوته عن النبى ﷺ (كما سيأتى) القول الثالث فى المراد بالإحصار: أنه ما كان من المرض ونحوه خاصة دون ما كان من العدو وقد قدمنا أنه المنقول عن أكثر أهل اللغة، وإنما جاز التحلل من إحصار العدو عند من قال بهذا القول، لأنه من إلغاء الفارق وأخذ حكم المسكوت عنه من المنطوق به، فإحصار العدو عندهم ملحق بإحصار المرض بنفى الفارق، ولا يخفى سقوط هذا القول لما قدمنا من أن الآية الكريمة نزلت فى إحصار العدو عام الحديبية، وأن صورة سبب النزول قطعية الدخول كما عليه الجمهور وهو الحق، قال الشنقيطى الذى يظهر لنا رجحانه بالدليل من الأقوال المذكورة هو ما ذهب إليه مالك والشافعى وأحمد فى أشهر الروايتين عنه أن المراد بالإحصار فى الآية إحصار العدو وأن من أصابه مرض أو نحوه لا يحل إلا بعمرة، لأن هذا هو الذى نزلت فيه الآية ودل عليه قوله تعالى: ﴿فإذا أمنتم﴾ الآية، ولا سيما على قول من قال من العلماء: إن الرخصة لا تتعدى محلها، وهو

....

قول جماعة من أهل العلم. وأما حديث عكرمة الذى رواه عن الحجاج بن عمرو وابن عباس وأبي هريرة فلا تنتهض به حجة لتعين حمله على ما إذا اشترط ذلك عند الإحرام لحديث عائشة عند الشيخين، وحديث ابن عباس عند مسلم وأصحاب السنن وغيرهم من أنه ﷺ قال لضباعة بنت الزبير بن عبد المطلب: حجي واشترطي، ولو كان التحلل جائزا دون شرط كما يفهم من حديث الحجاج بن عمرو لما كان للاشتراط فائدة، وحديث عائشة وابن عباس بالاشتراط أصح من حديث عكرمة عن الحجاج بن عمرو، والجمع بين الأدلة واجب إذا أمكن، وهو ممكن فى الحديثين بحمل حديث الحجاج بن عمرو على ما إذا اشترط ذلك فى الإحرام فيتفق مع الحديثين الثابتين فى الصحيح، فإن قيل: يمكن الجمع بين الأحاديث بغير هذا، وهو حمل أحاديث الاشتراط على أنه يحل من غير أن تلزمه حجة أخرى، وحمل حديث عكرمة عن الحجاج بن عمرو وغيره على أنه يحل وعليه حجة أخرى، ويدل لهذا الجمع أن أحاديث الاشتراط ليس فيها ذكر حجة أخرى، وحديث الحجاج بن عمرو قال فيه النبي ﷺ: فقد حل وعليه حجة أخرى. فالجواب أن وجوب البدل بحجة أخرى أو عمرة أخرى لو كان يلزم لأمر النبي ﷺ أصحابه أن يقضوا عمرتهم التى صدهم عنها المشركون، قال البخارى فى صحيحه فى باب «من قال ليس على المحصر بدل» ما نصه «وقال مالك وغيره: ينحر هديه ويحلق فى أى موضع كان، ولا قضاء عليه، لأن النبي ﷺ وأصحابه بالحديبية نحروا وحلقوا وحلوا من كل شئ قبل الطواف، وقبل أن يصل الهدى إلى البيت ثم لم يذكر أن النبي ﷺ أمر أحدا أن يقضوا شيئا ولا يعودوا له والحديبية خارج من الحرم» - انتهى. وقد قال مالك: إنه بلغه أن رسول الله ﷺ حل هو وأصحابه بالحديبية، فنحروا الهدى وحلقوا رؤسهم وحلوا من كل شئ قبل أن يطوفوا بالبيت وقبل أن يصل إليه الهدى، ثم لم يعلم أن رسول الله ﷺ أمر أحدا من أصحابه ولا ممن كان معه أن يقضوا شيئا ولا يعودوا لشئ - انتهى. ولا يعارض ما ذكرنا بما رواه الواقدى فى المغازى من طريق الزهرى ومن طريق أبي معشر وغيرهما، قالوا: أمر رسول الله ﷺ أصحابه أن يعتمروا فلم يتخلف منهم إلا من قتل بخيبر أو مات، وخرج معه جماعة معتمرين ممن لم يشهدوا الحديبية وكانت عدتهم ألفين، لأن الشافعى قال: والذى أعقله فى أخبار أهل المغازى شبيه بما ذكرت، لأنا علمنا من متواطئ أحاديثهم أنه كان معه عام الحديبية رجال معروفون، ثم اعتمر عمرة القضية فتخلف بعضهم بالمدينة من غير ضرورة فى نفس ولا مال، فهذا الشافعى جزم بأنهم تخلف منهم رجال معروفون من غير ضرورة فى نفس ولا مال، وقد تقرر فى الأصول أن المثبت مقدم على النافى. وقال الحافظ ابن حجر فى الفتح: ويمكن الجمع بين هذا إن صح وبين الذى قبله بأن الأمر كان على طريق الاستحباب، لأن الشافعى جازم بأن جماعة تخلفوا بغير عذر، وقال الشافعى فى عمرة القضاء، إنما سميت عمرة القضاء والقضية للقاضاة التى وقعت بين النبي ﷺ وبين قريش، لا على

﴿ الفصل الأول ﴾

٢٧٣٢ - (١) عن ابن عباس، قال: قد أحصر رسول الله ﷺ، فحلق رأسه، وجامع نساءه، ونحر هديه،

أنهم وجب عليهم قضاء تلك العمرة، وقد روى الواقدي أيضا من حديث ابن عمر قال: لم تكن هذه العمرة قضاء ولكن كان شرطا على قريش أن يعتمر المسلمون من قابل في الشهر الذي صدهم المشركون فيه. وقال البخاري في صحيحه في الباب المذكور: وقال روح عن شبل عن ابن أبي نجيح عن مجاهد عن ابن عباس رضي الله عنهما: إنما البدل على من نقض حجه بالتلذذ، فأما من حبسه عذر أو غير ذلك فإنه يحل ولا يرجع - انتهى. وقد ورد عن ابن عباس نحو هذا بإسناد آخر أخرجه ابن جرير من طريق علي بن أبي طلحة عنه، وفيه: فإن كانت حجة الإسلام فعليه قضاؤها، وإن كانت غير الفريضة فلا قضاء عليه، فإذا علمت هذا وعلمت أن ابن عباس ممن روى عنه عكرمة الحديث الذي روى عن الحجاج بن عمرو وأن راوي الحديث من أعلم الناس به ولا سيما إن كان ابن عباس الذي دعا له النبي ﷺ أن يعلمه التأويل، وهو مصرح بأن معنى قوله ﷺ في حديث الحجاج بن عمرو «وعليه حجة أخرى» محله فيما إذا كانت عليه حجة الإسلام، تعلم أن الجمع الأول الذي ذكرنا هو المتعين، واختاره النووي وغيره من علماء الشافعية، وأن الجمع الأخير لا يصح لتعين حمل الحجة المذكورة على حجة الإسلام، وأما على قول من قال إنه لا إحصار إلا بالعدو خاصة وأن المحصر بمرض لا يحل حتى يبرأ و يطوف بالبيت وبالصفا والمروة، ثم يحل من كل شئ حتى يحج عاما قابلا فيهدي أو يصوم إن لم يجد هديا كما ثبت في صحيح البخاري من حديث ابن عمر كما تقدم، فهو من حيث أن المريض عندهم غير محصر، فهو كمن أحرم وفاته وقوف عرفة، يطوف ويسعى ويحج من قابل ويهدي أو يصوم إن لم يجد هديا - انتهى كلام الشنقيطي، وسيأتي بسط الكلام في مسئلة الاشتراط في شرح حديث عائشة آخر أحاديث هذا الفصل وتعيين القول الراجح في مسئلة الإحصار بالمرض في شرح حديث الحجاج بن عمرو في الفصل الثاني.

٢٧٣٢ - قوله (قد أحصر رسول الله ﷺ) أي منع عن عمرته التي أحرم بها في عام الحديبية (فحلق رأسه) أي بنية التحلل (وجامع نساءه) أي بعد تحلله الكامل كما يشير إليه قوله (ونحر هديه) إذ الواو لمطلق الجمع، وفي الصحيحين أنه ﷺ تحلل هو وأصحابه بالحديبية لما صده المشركون وكان محرما بالعمرة فنحر ثم حلق ثم قال لأصحابه: قوموا فانحروا ثم احلقوا. وفي حديث المسور بن مخرمة عند البخاري في الشروط «فلما فرغ من قضية الكتاب قال رسول الله ﷺ لأصحابه: قوموا فانحروا ثم احلقوا. واختلف العلماء هل نحر هديه يوم الحديبية في الحل أو في

حتى اعتمر عاما قابلا .

الحرم؟ وظاهر قوله تعالى: ﴿والهدى معكوفا أن يبلغ محله ـ سورة الفتح: الآية ٢٥﴾ أنهم نحروه فى الحل، وفى محل نحر الهدى للحصر أقوال، **الأول** للجمهور أنه يذبح هديه حيث يحل فى حل أو حرم **الثانى** للحنفية أنه لا ينحره إلا فى الحرم **الثالث** لابن عباس وجماعة: أنه إن كان يستطيع البعث إلى الحرم وجب عليه ولا يحل حتى ينحر فى محله وإن كان لا يستطيع البعث به إلى الحرم نحره فى محل إحصاره، وقيل: إنه نحره فى طرف الحديبية وهو من الحرم، والأول أظهر كذا فى السبل (حتى اعتمر) غاية للمجموع أى تحلل حتى اعتمر. قال القسطلانى: ولأبى ذرعن المستملى «ثم اعتمر» (عاما قابلا) أى آتيا يعنى السنة السابعة من الهجرة التى اعتمر فيها حسب المقاضاة التى وقعت بينه ﷺ وبين قريش، وقيل قضاء لعمرة حل عنها، وفيه نظر، وهذا الحديث فيه حذف يدل عليه ما رواه ابن السكن فى كتاب الصحابة كما نبه عليه الحافظ وقال: إنه لم ينبه عليه من شراح هذا الكتاب غيره ولا بينه الإسماعيلى ولا أبو نعيم، ولفظه عن يحى بن أبى كثير عن عكرمة قال: قال عبد الله بن رافع مولى أم سلمة أنها سألت الحجاج ابن عمرو الأنصارى عمن حبس وهو محرم فقال قال رسول الله ﷺ: من عرج أو كسر أو حبس فليجزى مثلها وهو فى حل قال: فحدثت به أبا هريرة فقال: صدق. وحدثته ابن عباس فقال قد أحصر رسول الله ﷺ فحلق ونحر هديه وجامع نسائه حتى اعتمر عاما قابلا، والسبب فى حذف البخارى ما ذكر أن الزائد ليس على شرطه لأنه قد اختلف فى حديث الحجاج بن عمرو على يحى بن أبى كثير عن عكرمة كما بينه الحافظ مع كون عبد الله بن رافع ليس من شرط البخارى فاقتصر على ما هو من شرط كتابه، **واستدل** بالحديث على وجوب القضاء على المحصر، قال المحب الطبرى: هكذا يستدل به من قال بوجوب القضاء، ولا دلالة فيه على وجوب القضاء لأنه تضمن حكاية ما وقع، وقد تخلف بعض من كان معه فى عمرة الحديبية عن عمرة القضية بالمدينة من غير ضرورة فى نفس ولا مال، ولو وجب عليهم القضاء لأمرهم رسول الله ﷺ أن لا يتخلفوا عنه، وإنما سميت عمرة القصاص وعمرة القضية لأن الله تعالى اقتص لنبيه ﷺ فدخل عليهم كما منعوه لا على أن ذلك وجب عليه. قال البيهقى: وروى الواقدى بسنده عن ابن عمر قال: لم تكن العمرة قضاء ولكن كان شرطا على المسلمين أن يعتمروا من قابل فى الشهر الذى صدهم المشركون فيه ـ انتهى. وقال الأمير اليمانى: قوله «حتى اعتمر عاما قابلا» قيل إنه يدل على إيجاب القضاء على من أحصر، والمراد من أحصر عن النفل، وأما من أحصر عن واجبه من حج أو عمرة فلا كلام أنه يجب عليه الإتيان بالواجب إن منع من أدائه، والحق أنه لا دلالة فى كلام ابن عباس على إيجاب القضاء، فإن ظاهر ما فيه أنه أخبر أنه ﷺ اعتمر عاما قابلا، ولا كلام أنه ﷺ اعتمر فى عام القضاء ولكنها عمرة أخرى ليست قضاء عن عمرة الحديبية، إلى آخر ما ذكر من الدلائل على ذلك، **والحديث** فيه دليل على أن المعتمر إذا أحصر يحل، وأن

رواه البخاري.

٢٧٣٣ ـ (٢) وعن عبد الله بن عمر، قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ، فحال كفار قريش دون البيت، فنحر النبي ﷺ هداياه، وحلق، وقصر أصحابه.

التحلل بالإحصار لا يختص بالحاج وقد أورد البخاري هذا الحديث في باب إذا أحصر المعتمر، قال الحافظ، قيل: غرض المصنف بهذه الترجمة الرد على من قال: التحلل بالإحصار خاص بالحاج، بخلاف المعتمر فلا يتحلل بذلك بل يستمر على إحرامه حتى يطوف بالبيت، لأن السنة كلها وقت للعمرة فلا يخشى فواتها بخلاف الحج، وهو محكي عن مالك، واحتج له إسماعيل القاضي بما أخرجه بإسناد صحيح عن أبي قلابة قال خرجت معتمرا فوقعت عن راحلتي فانكسرت فأرسلت إلى ابن عباس وابن عمر فقالا: ليس لها وقت كالحج يكون على إحرامه حتى يصل إلى البيت ـ انتهى. وقال العيني: روى ذلك القول عن مالك، وهو محكي عن محمد بن سيرين وبعض الظاهرية، وقضية الحديبية حجة تقضي عليهم ـ انتهى. قلت: هكذا ذكر خلاف مالك للجمهور في مسئلة الإحصار في العمرة عامة نقلة المذاهب كابن قدامة وغيره، لكن الظاهر أن هذه الحكاية ليست بصحيحة، فإن عامة فروع المالكية كالشرح الكبير والدسوقي والمدونة وغيرها مصرحة بصحة الحصر عن العمرة وجواز التحلل عنها عند الحصر فلا خلاف في هذه المسئلة بين الأئمة الأربعة (رواه البخاري) من طريق يحيى بن أبي كثير عن عكرمة عن ابن عباس، وأخرجه أيضا الإسماعيلي وأبو نعيم وابن السكن.

٢٧٣٣ ـ قوله (خرجنا مع رسول الله ﷺ) أي معتمرين كما في رواية، وكان خروجهم يوم الاثنين مستهل ذي القعدة سنة ست من الهجرة (فحال كفار قريش دون البيت) أي منعونا من دخول مكة والوصول إلى البيت (فنحر النبي ﷺ هداياه) أي بالحديبية، وفي رواية «بدنه» بضم الموحدة وسكون الدال جمع بدنة (وحلق) أي رأسه كما في رواية، يعني ثم حلق فتحلل كما بينته الروايات الصحيحة الصريحة (وقصر أصحابه) أي بعضهم وحلق آخرون، وذلك أنهم توقفوا في الإحلال لما دخل عليهم من الحزن لكونهم منعوا من الوصول إلى البيت فأشارت أم سلمة إلى أن يحل هو ﷺ قبلهم ففعل فتبعوه فحلق بعضهم وقصر بعض وكان من بادر إلى الحلق أسرع إلى امتثال الأمر ممن اقتصر على التقصير، واعلم أنهم اختلفوا في المحصر هل يجب عليه الحلق أو التقصير إذا نحر هديه أم لا؟ فذهب الشافعية إلى الوجوب بناء على المشهور عندهم أنه نسك، وقال به أبو يوسف في إحدى الروايتين، وهو رواية عن أحمد، والمشهور عنه أنه لا يجب، وبه قال أبو حنيفة ومحمد بن الحسن، وإليه ذهب المالكية كما في الدردير والدسوقي، قال ابن قدامة (ج ٣: ص ٣٦١): هل يلزمه الحلق أو التقصير مع ذبح الهدي أو الصيام؟ ظاهر كلام الخرقي أنه لا يلزمه، لأنه

رواه البخاري.

٢٧٣٤ ـ (٣) وعن المسور بن مخرمة،

لم يذكره، وهو إحدى الروايتين عن أحمد، لأن الله تعالى ذكر الهدى وحده ولم يشترط سواه، والثانية عليه الحلق أو التقصير، لأن النبي ﷺ حلق يوم الحديبية وفعله فى النسك دال على الوجوب، ولعل هذا ينبنى على أن الحلاق نسك أو إطلاق من محظور، ولا يتحلل إلا بالنية مع ما ذكرنا، فيحصل الحل بشيئين النحر أو الصوم والنية إن قلنا: الحلاق ليس بنسك، وإن قلنا: هو نسك حصل بثلاثة أشياء: الحلاق مع ما ذكرنا ـ انتهى. وقال النووى فى مناسكه: اعلم أن التحلل يحصل بثلاثة أشياء ذبح ونية التحلل بذبحها والحلق إذا قلنا بالأصح أنه نسك ـ انتهى. وفى غنية الناسك: وبذبحه يحل بلا حلق وتقصير إلا أنه لو حلق أو قصر فحسن كما فعله النبي ﷺ وأصحابه عام الحديبية ليعرف استحكام عزيمته على الانصراف ويأمن المشركون منهم فلا يشتغلون بمكيدة أخرى هذا عندهما، وعليه المتون وهو ظاهر الرواية عن أبي يوسف ـ انتهى، وقال فى البحر العميق بعد ما حكى خلاف أبي يوسف: وقال الجصاص: إنما لا يجب الحلق عندهما إذا أحصر فى الحل لأن الحلق يختص بالحرم وأما إذا أحصر فى الحرم يجب الحلق عندهما وعليه حمل حلقه ﷺ بالحديبية، وأجيب أيضا بأنه محمول على الاستحباب لأنهم كانوا يمتنعون عن التحلل طمعا فى دخول مكة ويرون التحلل بالحلق فقطع بالأمر به أطماعهم تسليما لأمر الله تعالى. قلت: ومال الطحاوى إلى وجوب الحلق كما ذكره القارى فى المرقاة وفى شرح اللباب وقال القارى أيضا: وإذا لم يجب عليه الحلق وأراد أن يتحلل فإنه يفعل أدنى ما يحظره الإحرام كذا فى البحر الزاخر، والأظهر وجوب الحلق لقوله تعالى: ﴿ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله﴾ ولفعله عليه الصلاة والسلام وأصحابه الكرام ـ انتهى (رواه البخاري) فى الحج وفى غزوة الحديبية وعمرة القضاء من كتاب المغازى مختصرا ومطولا، واللفظ المذكور له فى غزوة الحديبية وهو طرف من حديث طويل وأخرجه أيضا أحمد مرارا والبيهقى ولم يخرجه مسلم ولا أصحاب السنن.

٢٧٣٤ ـ قوله (وعن المسور) بكسر الميم وسكون المهملة وفتح الواو فراء (بن مخرمة) بفتح الميم وسكون الخاء المعجمة وفتح الراء، ابن نوفل بن أهيب بن عبد مناف بن زهرة القرشى الزهرى أبو عبد الرحمن، له ولأبيه صحبة، مات النبي ﷺ وهو ابن ثمان سنين وسمع منه وحفظ عنه، ولد بمكة بعد الهجرة بسنتين وقدم به أبوه المدينة فى ذى الحجة بعد الفتح سنة ثمان وهو أصغر من ابن الزبير بأربعة أشهر، وكان فقيها من أهل الفضل والدين، لم يزل مع خاله عبد الرحمن بن عوف مقبلا ومدبرا فى أمر الشورى، وبقى بالمدينة إلى أن قتل عثمان، ثم انتقل إلى مكة ولم يزل بها إلى أن حاصرها عسكر يزيد فقتله حجر من حجارة المنجنيق وهو يصلى فى الحجر وذلك مستهل ربيع الأول سنة

قال: إن رسول الله ﷺ نحر قبل أن يحلق، وأمر أصحابه بذلك. رواه البخاري.

٢٧٣٥ - (٤) وعن ابن عمر، أنه قال: أليس حسبكم سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم

أربع وستين وصلى عليه ابن الزبير بالحجون، توفى وهو ابن اثنتين وستين سنة وقيل إن وفاته كانت يوم جاء نعى يزيد إلى ابن الزبير وحصين بن نمير محاصر لابن الزبير (إن رسول الله ﷺ نحر قبل أن يحلق وأمر أصحابه بذلك) أى بالنحر قبل الحلق، وفيه دلالة على تقديم النحر قبل الحلق، وقد تقدم أن المشروع تقديم الحلق قبل الذبح فقيل حديث المسور هذا إنما هو إخبار عن فعله ﷺ فى عمرة الحديبية حيث أحصر فتحلل ﷺ بالذبح، وقد بوب عليه البخاري «باب النحر قبل الحلق فى الحصر» وأشار البخاري إلى أن هذا الترتيب يختص بالمحصر على جهة الوجوب فإنه أخرجه بمعناه، هذا وقد أخرجه بطوله فى كتاب الشروط، وفيه أنه قال لأصحابه: قوموا فانحروا ثم احلقوا، قال الشوكانى: فيه دليل على أن المحصر يقدم النحر على الحلق ولا يعارض هذا ما وقع فى حديث ابن عباس المتقدم أنه حلق رأسه وجامع نسائه ونحر هديه، لأن العطف بالواو إنما هو لمطلق الجمع ولا يدل على الترتيب، فإن قدم الحلق على النحر فروى ابن أبي شيبة عن علقمة أن عليه دما، وعن ابن عباس مثله، والظاهر عدم وجوب الدم لعدم الدليل - انتهى. قال الحافظ: وهذا الحديث طرف من حديث طويل أخرجه البخاري فى الشروط ولفظه فى أواخر الحديث «فلما فرغ من قضية الكتاب قال رسول الله ﷺ لأصحابه: قوموا فانحروا ثم احلقوا» الحديث. وفيه قول أم سلمة للنبي ﷺ: اخرج ثم لا تكلم أحدا منهم كلمة حتى تنحر بدنك، فخرج فنحر بدنه ودعا حالقه فحلقه، وعرف بهذا أن البخاري أورد القدر المذكور هنا بالمعنى وأشار بقوله فى الترجمة «فى الحصر» إلى أن هذا الترتيب يختص بحال من أحصر. قال ابن التيمي: ذهب مالك إلى أنه لا هدى على المحصر، والحجة عليه هذا الحديث لأنه نقل فيه حكم وسبب فالسبب الحصر والحكم النحر، فاقتضى الظاهر تعلق الحكم بذلك السبب، والله أعلم، وسيأتى مزيد الكلام فى ذلك فى شرح حديث ابن عمر الذى يليه (رواه البخاري) فى الحج مختصرا باللفظ المذكور، وفى الشروط مطولا كما تقدم، وأخرجه أيضا أحمد (ج ٤ : ص ٣٢٧) والبيهقى (ج ٥ : ص ٢٢٠) مطولا.

٢٧٣٥ - قوله (وعن ابن عمر أنه قال: أليس حسبكم سنة رسول الله ﷺ) كذا عند البخاري ولأحمد والترمذى والنسائى: أنه كان ينكر الاشتراط فى الحج ويقول: أليس حسبكم سنة نبيكم؟ قال العينى: قوله «أليس حسبكم سنة رسول الله؟» يريد به عدم الاشتراط كما هو مبين عند النسائى أنه كان ينكر الاشتراط فى الحج ويقول: «أما حسبكم سنة نبيكم؟ إنه لم يشترط» وهكذا رواه الدارقطنى، ومعنى قوله «أليس حسبكم سنة رسول الله» أى أليس يكفيكم سنة رسول الله ﷺ؟ لأن معنى الحسب الكفاية، ومنه حسبنا الله أى كافينا، وحسبكم مرفوع لأنه اسم

إن حبس أحدكم عن الحج ، طاف بالبيت ، وبالصفا والمروة ، ثم حل من كل شئ حتى يحج عاما قابلا ، فيهدى أو يصوم إن لم يجد هديا .

ليس ، و«سنة رسول الله» منصوب على أنه خبر ليس ، والجملة الشرطية وهى قوله «إن حبس ، إلخ» تفسير للسنة فمحلها النصب أو الرفع خبر مبتدأ محذوف أى هى . وقال عياض : ضبطنا سنة بالنصب على الاختصاص أو على إضمار فعل أى تمسكوا ونحوه ، وقال السهيلى : من نصب سنة فهو بإضمار الأمر كأنه قال : الزموا سنة نبيكم ، ويمكن أن يقال أن يكون خبر ليس «طاف بالبيت» على قول عياض والسهيلى . قال العينى : خبر ليس على وجه نصب سنة على قول عياض والسهيلى قوله «طاف بالبيت» وهو أيضا سد مسد جواب الشرط . قال الطبرى قوله «حسبكم سنة نبيكم» فيه إشعار بالتسوية بين حصر العدو والمرض، فإن معنى قوله حسبكم سنة نبيكم أى فى جواز التحلل بهذا العذر دون اشتراط وأشار ابن عمر بإنكار الاشتراط إلى ما كان يفتى به ابن عباس من جواز الاشتراط ، قال البيهقى : لو بلغ ابن عمر حديث ضباعة فى الاشتراط لقال به ، وسيأتى الكلام فى مسألة الاشتراط مفصلا إن شاء الله (إن حبس) بصيغة المجهول أى منع (أحدكم عن الحج) أى عن ركنه الأعظم وهو الوقوف بعرفة (طاف بالبيت) أى إذا أمكنه ذلك ، فقد وقع فى رواية عبد الرزاق «إن حبس أحدا منكم حابس عن البيت فإذا وصل إليه طاف به» الحديث (وبالصفا والمروة) أى طاف بهما ، أى سعى بينهما (ثم حل) أى بالحلق والذبح (من كل شئ) حرم عليه بالإحرام (حتى يحج عاما قابلا) عاما ظرف وقابلا صفة (فيهدى) أى يذبح شاة ، إذ التحلل لا يحصل إلا بنية التحلل والذبح والحلق، قاله الكرمانى (أو يصوم إن لم يجد هديا) حيث شاء ، واستدل بقوله «حتى يحج عاما قابلا» على وجوب الحج من القابل على من أحصر ، وقد اختلف العلماء فى أنه هل يجب على المحصر القضاء أم لا فأوجب الحنفية القضاء ولم يوجب الشافعية والمالكية ، وعن أحمد روايتان، قالوا فإن كان حج فرض بقى وجوبه على حاله ؛ قال ابن قدامة فى الشرح الكبير : فى وجوب القضاء على المحصور روايتان ، إحداهما لا قضاء عليه إلا أن يكون واجبا ، فيفعله بالوجوب السابق ، هذا هو الصحيح من المذهب وبه قال مالك والشافعى ، والثانية عليه القضاء روى ذلك عن عكرمة ومجاهد والشعبى ، وبه قال أبوحنيفة ، لأنه ﷺ لما تحلل زمن الحديبية قضى من قابل وسميت عمرة القضية ، ولأنه حل من إحرامه قبل إتمامه فلزمه القضاء كما لو فاته ، ووجه الرواية الأولى أنه تطوع جاز التحلل منه ، وأما الخبر فإن الذين صدوا كانوا ألفا وأربعمائة ، والذين اعتمروا مع النبى ﷺ كانوا يسيرا ، ولم ينقل إلينا أن النبى ﷺ أمر أحدا بالقضاء وأما تسميتها عمرة القضية فإنما يعنى بها القضية التى اصطلحوا عليها ، ولو أرادوا غير ذلك لقالوا : عمرة القضاء - انتهى. ويشير بذلك إلى أن تسميتها بعمرة القضاء إنما كان من بعض الصحابة ومن أصحاب المغازى والسير لا من عامة الصحابة ، وأما ما ذكره

....

بعض أصحاب المغازى أنه ﷺ أمر أصحابه حين رأوا هلال ذى القعدة أن يعتمروا قضاء لعمرتهم التى صد عنها المشركون بالحديبية وأن لا يتخلف أحد ممن شهد الحديبية فلم يتخلف أحد منهم إلا من استشهد منهم بخيبر ومن مات وادعى تواتر الأخبار بذلك، فهو مجرد دعوى فلا يلتفت إليها. قلت: واستدل لوجوب القضاء أيضا بقوله تعالى: ﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾ فإنه يقتضى وجوب الإتمام من غير فرق بين حج الفرض والنفل ولا يخفى ما فيه، وبحديث حجاج بن عمرو الأنصارى الآتى بدون التفريق بينهما، وبحديث عائشة إذ أمرها ﷺ برفض العمرة ثم اعمرها من التنعيم وقال: هذه مكان عمرتك. وقد تقدم الجواب عن حديث الحجاج بن عمرو فى كلام الشنقيطى المذكور فى أول الباب، وسيأتى أيضا عند شرحه، وأما حديث عائشة فقد سبق الكلام فيه مفصلا فى باب قصة حجة الوداع فراجعه، واستدل أيضا بقوله «فيهدى» على وجوب الهدى على المحصر فى الحج. قال الشوكانى: ولكن الإحصار الذى وقع فى عهد النبى ﷺ إنما وقع فى العمرة فقاس العلماء الحج على ذلك، وهو من الإلحاق بنفى الفارق، وإلى وجوب الهدى ذهب الجمهور، وهو ظاهر الأحاديث الثابتة عنه ﷺ أنه فعل ذلك فى الحديبية، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى﴾ وذكر الشافعى أنه لا خلاف فى ذلك فى تفسير الآية، وخالف فى ذلك مالك فقال: إنه لا يجب الهدى على المحصر، وعول على قياس الإحصار على الخروج من الصوم للعذر والتمسك بمثل هذا القياس فى مقابل ما يخالفه من القرآن والسنة من الغرائب التى يتعجب من وقوع مثلها من أكابر العلماء - انتهى كلام الشوكانى. وقال ابن قدامة (ج ٣: ص ٣٥٦): وعلى من تحلل بالإحصار (فى الحج أو العمرة) الهدى فى قول أكثر أهل العلم، وحكى عن مالك: ليس عليه هدى لأنه تحلل أبيح له من غير تفريط أشبه من أتم حجه، وليس بصحيح لأن الله تعالى قال: ﴿فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى﴾ قال الشافعى: لا خلاف بين أهل التفسير أن هذه الآية نزلت فى حصر الحديبية ولأنه أبيح له التحلل قبل إتمام نسكه فكان عليه الهدى كالذى فاته الحج، وبهذا فارق من أتم حجه. قال: وإذا قدر المحصر على الهدى فليس له الحل قبل ذبحه، فإن كان معه هدى قد ساقه أجزأه، وإن لم يكن معه لزمه شراءه إن أمكنه - انتهى. وقال النووى فى مناسكه: يلزم المتحلل بالإحصار ذبح شاة يفرقها حيث أحصر - انتهى. وفى شرح المنهاج: من أراد التحلل بالإحصار ذبح وجوبا شاة أو سبع بدنة أو بقرة حيث أحصر ولو فى الحل - انتهى. وقال فى الهداية: إذا أحصر المحرم فمنعه من المضى جاز له التحلل، ويقال له ابعث شاة تذبح فى الحرم وواعد من تبعثه بيوم بعينه يذبح فيه ثم تحلل. وفى شرح اللباب: إذا أحصر المحرم بحجة أو عمرة وأراد التحلل أى الخروج من إحرامه يجب عليه أن يبعث الهدى - إلى آخر ما بسطه. وقال الباجى: أما تحلله للحصر فلا يوجب هديا عند مالك. وبه قال ابن القاسم. وقال أشهب: عليه الهدى، وبه

رواه البخاري

٢٧٣٦ - (٥) وعن عائشة ، قالت : دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم على ضباعة بنت الزبير ،

قال أبوحنيفة والشافعي . ودليلنا أنه تحلل مأذون عار عن التفريط وإدخال النقص فلم يجب عليه الهدى ، ودليل ثان يختص بالشافعي أن هذه عبادة لها تحرم وتحلل ، فإذا سقط قضاؤها بالفوات يجب أن يسقط جبرانها . واحتج أشهب ومن تابعه بقوله تعالى: ﴿فإن أحصرتم﴾ الآية، وقال: هذا ممن أحصر بعدو .وقد خالف سائر أصحابنا أشهب في هذا وقالوا: الإحصار إنما هو إحصار المرض، وأما العدو فإنما يقال فيه حصر حصرا فهو محصور -إلى آخر ما بسط الكلام في ذلك. وقال الدسوقي في شرح قول الدردير «إن منعه عدو أو فتنة بحج أو عمرة فله التحلل ولا دم عليه» : أي خلافا لأشهب حيث قال بوجوبه واستدل بالآية ، وأجيب بأن الهدى في الآية لم يكن لأجل الحصر ، وإنما ساقه بعضهم تطوعا فأمروا بذبحه فلا دليل فيها للوجوب - انتهى . وقد ظهر بهذا كله أنه يلزم الهدى في الإحصار عند الحنابلة والشافعية والحنفية خلافا لمالك وأصحابه غير أشهب ، لكن لا يخفى أن وجوب الهدى عند الحنابلة مقيد بعدم اشتراط التحلل عند الإحرام، فأما إذا اشترط التحلل فلا يلزمه الهدى سواء كان الإحصار بالعدو أو المرض كما يدل عليه كلام ابن قدامة في المغني (ج ٣ : ص ٢٨٢ ، ٣٦٤) ويجب الهدى عند الشافعية في الإحصار بالعدو مطلقا ، أي سواء اشترط أو لم يشترط ، وأما في الإحصار بالمرض فلا يجب إلا إذا اشترط التحلل بالهدى ، وأما إذا لم يشترط ذلك بأن سكت في اشتراطه عن الهدى أو نفاه فلا يلزم كما في شرح الإقناع ، والقول الراجح عندنا هو ما ذهب إليه الحنابلة ، والله أعلم (رواه البخاري) وأخرجه أيضا أحمد (ج ٢ : ص ٣٣) والترمذي والنسائي وعبد الرزاق والدارقطني والبيهقي بعضهم مختصرا وبعضهم مطولا .

٢٧٣٦ - قوله (دخل رسول الله ﷺ على ضباعة) بضم الضاد المعجمة بعدها باء موحدة مخففة وبعد الألف عين مهملة (بنت الزبير) ابن عبد المطلب الهاشمية بنت عم النبي ﷺ ، تزوجها المقداد بن عمرو البهراني حليف بني زهرة ، يعرف بالمقداد بن الأسود لتبنيه له ، فولدت له عبد الله وكريمة ، فقتل عبد الله يوم الجمل مع عائشة ، روت ضباعة عن النبي ﷺ وعن زوجها المقداد ، وعنها ابنتها كريمة بنت المقداد وابن عباس وعائشة وابن المسيب وعروة ابن الزبير وغيرهم ، قال ابن عبد البر : لضباعة عن النبي ﷺ أحاديث منها الاشتراط في الحج ، قال الزبير بن بكار : لم يكن للزبير بن عبد المطلب عقب إلا من ضباعة وأختها أم الحكم ، ودخوله ﷺ على ضباعة عيادة أو زيارة وصلة فإنها قريبته كما تقدم ، وفيه بيان تواضعه وصلته وتفقده ﷺ ، وهو محمول على أن الخلوة هناك كانت منتفية ، فإنه عليه الصلاة والسلام لم يكن يخلو بالأجنبيات ، وإن كان لو فعل ذلك لم يلزم منه مفسدة لعصمته ، لكنهم لم يعدوا

فقال لها: لعلك أردت الحج؟ قالت: والله ما أجدني إلا وجعة. فقال لها: حجي واشترطي وقولي اللهم محلي حيث حبستني.

ذلك من خصائصه، فهو في ذلك كغيره في التحريم (فقال لها) أي وهي في المدينة (لعلك أردت الحج) أي معنا، وهذا لفظ البخاري، وفي رواية لمسلم «أردت الحج» أي بدون لفظ «لعلك» وفي أخرى له أيضا «قالت: إني أريد الحج» وقد يقتضي ظاهر هذه الرواية أنها قالت له ذلك ابتداء، ولا منافاة، فقد تكون إنما قالت: إني أريد الحج، في جواب استفهامه لها، وليس اللفظ صريحا في أنها قالت ذلك ابتداء، وكذا قوله في رواية ابن ماجه من حديث ضباعة أنه عليه الصلاة والسلام قال لها: أما تريدين الحج العام؟ ومن رواية أسماء أو سعدى عند ابن ماجه أيضا «ما يمنعك من الحج؟» كل ذلك يقتضي أن كلامها كان جوابا لسؤاله لكن في حديث ابن عباس عند مسلم وأصحاب السنن الأربعة أن ضباعة أتت رسول الله ﷺ فقالت، وهذا قد ينافي قوله في حديث عائشة: دخل على ضباعة. وقد يجمع بينهما بأنها أتت رسول الله ﷺ ولم يكن إذ ذاك في منزله، ثم جاء فدخل عليها وهي في منزله، وفي حديث ابن عباس عند أبي داود والترمذي أنها قالت له: إني أريد الحج فأشترط؟ فقال لها: نعم. وهذا يقتضي أن أمره بالاشتراط ما كان إلا بعد استئذانها (قالت: والله ما أجدني) أي ما أجد نفسي، واتحاد الفاعل والمفعول مع كونهما ضميرين لشئ واحد من خصائص أفعال القلوب. وفي الحديث جواز اليمين في درج الكلام بغير قصد (إلا وجعة) بفتح الواو وكسر الجيم، وهو من الصفات المشبهة، أي إني ذات وجع أي مرض، وفي رواية لمسلم «وأنا شاكية» بالشين المعجمة أي مريضة، والشكوى والشكو والشكاية المرض، وفي حديث ابن عباس عند مسلم «إني امرأة ثقيلة» أي أثقلها المرض (فقال لها: حجي) أي أحرمي بالحج (واشترطي وقولي) عطف تفسيري (اللهم محلي) بفتح الميم وكسر الحاء أي محل خروجي من الحج وموضع تحللي من الإحرام أو وقت تحللي من الإحرام، والمحل يقع على المكان والزمان (حيث حبستني) أي منعتني من السير بسبب ثقل المرض. قال العيني: أي إنك حيث عجزت عن الإتيان بالمناسك وانحبست عنها بسبب قوة المرض تحللت، وقولي: اللهم مكان تحللي عن الإحرام مكان حبستني فيه عن النسك لعلة المرض. وقال القاري: قال بعض علمائنا قوله «قولي: اللهم محلي» الخ، تفسير الاشتراط يعني اشترطي أن أخرج من الإحرام حيث مرضت وعجزت عن اتمام الحج، فمن لم ير الإحصار بالمرض يستدل بهذا الحديث بأن يقول لو كان المرض ينتج التحلل لم يأمرها بالاشتراط لعدم الإفادة، وإليه ذهب الشافعي ومن وافقه، ومن يرى الإحصار بالمرض، وهو مذهب أبي حنيفة يستدل بحديث الحجاج بن عمرو الأنصاري الآتي - انتهى. قلت: حديث عائشة يدل على جواز الاشتراط في الحج خوفا من حدوث طارئ يطرأ عليه أثناء الحج من مرض أو نحوه، وأن من اشترط الاشتراط المذكور في إحرامه

....

ثم عرض له ما يحبسه من المرض ونحوه عن الحج جاز له أن يتحلل، وأن من لم يشترط فى إحرامه فليس له التحلل، قال الولى العراقى: فى الحديث أنه ﷺ أمر ضباعة أن تشترط فى إحرامها التحلل عند المرض، وقد اختلف العلماء فى هذا الأمر هل هو على سبيل الاباحة أو الاستحباب أو الايجاب، وهذه الأقوال متفقة على الاشتراط فى الجملة، ومنهم من أنكره لعدم صحة الحديث عنده أو لتأويله كما سيأتى، وحاصل هذا الخلاف أقوال أحدها جوازه، وهو المشهور من مذهب الشافعى فإنه نص عليه فى القديم، وعلق القول به فى الجديد على صحته، وقد صح كما سيأتى، ولذلك قطع الشيخ أبو حامد بصحته، وأجرى غيره فيه قولين فى الجديد، اظهرهما الصحة، وروى ابن أبى شيبة فعله عن على وعلقمة والأسود وشريح وأبى بكر بن عبد الرحمن بن الحارث، والأمر به عن عائشة وعبد الله بن مسعود، وعن عثمان أنه رأى رجلا واقفا بعرفة فقال له أشارطت؟ فقال نعم. وعن الحسن وعطاء فى المحرم قالا: له شرطه. وروى البيهقى الأمر به عن أم سلمة وقال ابن المنذر: ممن روينا عنه أنه رأى الاشتراط عند الاحرام عمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب وعبد الله بن مسعود وعمار بن ياسر، وهو مذهب عبيدة السلمانى والأسود بن يزيد وشريح وسعيد بن المسيب وعطاء بن أبى رباح وعكرمة وعطاء بن يسار وأحمد وإسحاق وأبى ثور، وبه قال الشافعى إذ هو بالعراق، ثم وقف عنه بمصر، وبالأول أقول (وهو المصحح عند الشافعية) وحكاه ابن حزم عن جمهور الصحابة، وحكاه والدى يعنى الزين العراقى فى شرح الترمذى عن جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم، الثانى استحبابه وهو مذهب أحمد فإن ابن قدامة جزم به فى المغنى (ج ٣: ص ٢٨٢) وهو المفهوم من قول الخرقى والمجد بن تيمية فى مختصريهما عند ذكر الاحرام «ويشترط» أى المحرم إن لم يفهم منه الوجوب، الثالث إيجابه، ذهب إليه ابن حزم الظاهرى تمسكا بالأمر، الرابع إنكاره، وهذا مذهب الحنفية والمالكية (ومعنى إنكار الاشتراط وعدم صحته وبطلانه أنه لا ينفعه الاشتراط ولا يفيده وإنه لا تأثير له فى جواز التحلل ولا حاجة إليه ولا حكم له: فإن الاحصار عند الحنفية يتحقق بالمرض أيضا ولو لم يشترط فيصير المريض عندهم محصرا له حكم المحصر) وروى ابن أبى شيبة عن هشام بن عروة قال: كان أبى لا يرى الاشتراط فى الحج شيئا، وعن إبراهيم النخعى: كانوا لا يشترطون ولا يرون الشرط شيئا، وعن طاوس والحكم وحماد الاشتراط فى الحج ليس بشئ، وعن سعيد بن جبير: المستثنى وغير المستثنى سواء، وعن إبراهيم التيمى: كان علقمة لا يرى الاشتراط شيئا، وروى الترمذى وصححه والنسائى عن ابن عمر أنه كان ينكر الاشتراط فى الحج ويقول: أليس حسبكم سنة نبيكم ﷺ؟ زاد النسائى فى روايته «أنه لم يشترط» أى النبى ﷺ وهو فى صحيح البخارى بدون أوله. وحكى ابن المنذر إنكاره عن الزهرى أيضا، وحكاه ابن عبد البر عن سفيان الثورى، وعن أبى حنيفة أن الاشتراط يفيد سقوط الدم، فأما التحلل فهو ثابت عنده بكل إحصار،

....

ثم قال الولى العراقى : فمن قال بالجواز تمسك بهذا الحديث ورأى أن الأمر به ترخيص وتوسعة وتخفيف ورفق وأنه يتعلق بمصلحة دنيوية ، وهى ما يحصل لها من المشقة بمصابرة الإحرام مع المرض ، ومن قال بالاستحباب رأى المصلحة فيه دينية ، وهو الاحتياط للعبادة ، فإنها بتقدير عدمه قد يعرض لها مرض يشعث العبادة ويوقع فيها الخلل ، وهذا بعيد ، ومن قال بالوجوب حمل الأمر على حقيقته ، وهو أبعد من الذى قبله ، ولو كان واجبا لما أخل النبي ﷺ بفعله ولا الصحابة ، ولو فعلوا ذلك فى حجة النبي ﷺ لنقل ، وقد صرح ابن عمر بأنه لم يشترط كما تقدم ذكره ، ولما لم يأمر به إلا هذه المرأة الواحدة بعد شكايتها له علمنا أن ذلك ترخيص حرك ذكره هذا السبب وهو شكواها ، ومن قال بالإنكار ، منهم من ضعف الحديث كما سيأتى ذكره ورده، ومنهم من أوله وفى تأويله أوجه : أحدها أنه خاص بضباعة ، حكاه الخطابى عن بعضهم . قال : وقال : يشبه أن يكون بها مرض أو حال كان غالب ظنها أنها تعوقها عن إتمام الحج فأذن لها النبي ﷺ فى الاشتراط كما أذن لأصحابه فى رفض الحج ، وليس ذلك لغيرهم ، وقال النووى فى شرح مسلم بعد ذكره هذا المذهب : وحملوا الحديث على أنها قضية عين وأنه مخصوص بضباعة ، وحكاه فى شرح المهذب عن الروياني من أصحابنا الشافعية ، ثم قال : وهذا تأويل باطل ومخالف لنص الشافعى ، فإنه إنما قال : لو صح الحديث لم أعده ولم يتأوله ولم يخصه . الثانى أن معناه : حيث حبستنى بالموت أى إذا أدركتنى الوفاة انقطع إحرامى ، حكاه النووى فى شرح المهذب عن إمام الحرمين ، ثم قال : وهذا تأويل ظاهر الفساد ، وعجبت من جلالة الإمام كيف قاله . الثالث أن المراد التحلل بعمرة لا مطلقا حكاه المحب الطبرى عن بعضهم ، ويرده حديث ضباعة عند ابن خزيمة فى صحيحه والبيهقى فى سننه من رواية يحى بن سعيد عن سعيد بن المسيب عنها قالت ، قلت : يا رسول الله إنى أريد الحج فكيف أهل بالحج ، قال ، قولى : اللهم إنى أهل بالحج إن أذنت له به وأعنتنى عليه ويسرته لى ، وإن حبستنى فعمرة ، وإن حبستنى عنهما جميعا فحلى حيث حبستنى ، فإن فيه التصريح بالتحلل المطلق عن الحج والعمرة معا . وحكى ابن حزم عن بعضهم : أن هذا الحديث مخالف لقوله تعالى : ﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾ ولقوله تعالى : ﴿فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى﴾ وعن بعضهم أن هذا الخبر رواه عروة وعطاء وسعيد بن جبير وطاوس، وروى عنهم خلافه يعنى فهذا مما يوهن الاشتراط ، ثم قال ابن حزم : سمعناكم تعتلون بهذا فى الصاحب فعديتموه إلى التابع وإن درجتموه بلغ إلينا وإلى من بعدنا فصار كل من بلغه حديث فتركه حجة فى رده ، ولئن خالف هؤلاء ما رووا فقد رواه غيرهم ولم يخالفه ، وأطنب ابن حزم فى رد هذه المقالات ، وهى حقيقة بذلك ، والظن بمن يعتمد عليه ممن خالف هذا الحديث أنه لم يبلغه . قال البيهقى : عندى أن ابن عمر لو بلغه حديث ضباعة فى الاشتراط لم ينكره كما لم ينكره أبوه - انتهى . واستدل بالحديث على أن المشترط لذلك يحل بمجرد المرض والعجز ولا يحتاج

....

إلى إحلال ، وقد قال الشافعية إن اشترط التحلل بذلك فلا يحل إلا بالتحلل ، وإن قال : إذا مرضت فأنا حلال فهل يحتاج فى هذه الصورة إلى تحلل أو يصير حلالا بنفس المرض ، فيه للشافعية وجهان ، الذى نص عليه الشافعى أنه يصير حلالا بنفس المرض ، ودلالة الحديث محتملة ، فإن قوله «فإن محلى» يحتمل أن يكون معناه موضع حلى ، ويحتمل أن يكون معناه موضع إحلالى. قال الولى العراقى : والحديث ورد فى الحج ، والعمرة فى معناه ، فلو أحرم بعمرة فشرط التحلل منها عند المرض كان كذلك. ولا خلاف فى هذا بين المجوزين للاشتراط فيما أعلم ، ولعل العمرة داخلة فى قوله فى رواية النسائى من حديث ابن عباس «فإن لك على ربك ما استثنيت» قال : والمراد بالتحلل أن يصير نفسه حلالا فلو شرط أن يقلب حجه عمرة عند المرض فذكر أصحابنا أنه أولى بالصحة من شرط التحلل ونص عليه الشافعى ، وإذا جاز إبطال العبادة للعجز فنقلها إلى عبادة أخرى أولى بالجواز ـ انتهى. واعلم أن سبب الحديث إنما هو فى التحلل بالمرض لكن قوله «حبستنى» يصدق بالحبس بالمرض وبغيره من الأعذار كذهاب النفقة وفراغها وضلال الطريق والخطأ فى العدد وقد صرح الشافعية والحنابلة بأن هذه الأعذار كالمرض فى جواز شرط التحلل بها ، وظاهر الحديث أنه لا يجب عليه عند التحلل بالشرط دم ، إذ لو وجب لذكره ، فإنه وقت الاحتياج إليه ، وبهذا صرح الحنابلة والظاهرية ، وهو الأصح عند الشافعية ، ومحل الخلاف عندهم فى حالة الإطلاق ، فلو شرط التحلل بالهدى لزمه قطعا ، وإن شرطه بلا هدى لم يلزمه قطعا ، قال ابن قدامة (ج ٣ : ص ٢٨٢) : يستحب لمن أحرم بنسك أن يشترط عند إحرامه فيقول : إن حبسنى حابس فمحلى حيث حبستنى ، ويفيد هذا الشرط شيئين أحدهما أنه إذا عاقه من عدو أو مرض أو ذهاب نفقة ونحوه أن له التحلل ، والثانى أنه متى حل بذلك فلا دم عليه ولا صوم ـ انتهى. وفى شرح الاقناع : لا يسقط عنه الدم إذا شرط عند الإحرام أنه يتحلل إذا أحصر ، بخلاف ما إذا شرط فى المرض أنه يتحلل بلا هدى فإنه لا يلزمه ، لأن حصر العدو لا يفتقر إلى شرط ، أى التحلل بالإحصار جائز بلا شرط ، فالشرط فيه لاغ. ولو أطلق فى التحلل من المرض بأن لم يشترط هديا لم يلزمه شئ بخلاف ما إذا شرط التحلل بالهدى فإنه يلزمه قال البجيرمى : حاصله أن المرض ونحوه لا يبيح التحلل بدون شرط ، أما إذا شرطه جاز التحلل به ، وأما الدم فإن شرط التحلل به فلا بد منه أيضا ، فإن سكت عنه أو نفاه فلا يجب ـ انتهى. قال الولى العراقى : واستدل بالحديث الجمهور على أنه لا يجوز التحلل بالإحصار بالمرض من غير شرط ، إذ لو جاز التحلل به لم يكن لاشتراطه معنى قال : وظاهر الحديث أنه لا قضاء عند التحلل بالمرض بالشرط وبه صرح أصحابنا وغيرهم ، ويعود فيه قول من قال بوجوب القضاء عند الإطلاق على ما تقدم بيانه ، والمفهوم من لفظ الشرط أنه لابد من مقارنته للإحرام فإنه متى سبقه أو تأخر عنه لم يكن شرطا ، وقد صرح بذلك فى قوله فى حديث ابن عباس : اشترطى عند إحرامك ، وهو بهذا اللفظ فى مصنف ابن أبى شيبة ، وقد صرح بها الماوردى وغيره

متفق عليه .

كما نقله النووى فى شرح المهذب، وكذا قال ابن قدامة فى المغنى: يستحب أن يشترط عند إحرامه - انتهى. وهو واضح، **قال** : وظاهر الحديث أنه لابد من التلفظ بهذا الاشتراط كغيره من الشروط وهو ظاهر كلام أصحابنا الشافعية ، وذكر فيه ابن قدامة احتمالين : أحدهما هذا ، قال : ويدل عليه ظاهر قوله ﷺ فى حديث ابن عباس «قولى : محلى من الأرض حيث تحبسنى» قلت وكذا فى حديث عائشة فى الصحيحين «وقولى: اللهم محلى حيث حبستنى» والثانى أنه تكفى فيه النية. ووجهه بانه تابع لعقد الإحرام ، والإحرام ينعقد بالنية فكذلك تابعه ، **قال** : وقد يفهم منه أنه يتعين فى الاشتراط اللفظ المذكور فى الحديث، وليس كذلك، بل كل ما يؤدى معناه يقوم مقامه فى ذلك. قال ابن قدامة : وغير هذا اللفظ مما يؤدى معناه يقوم مقامه ، لأن المقصود المعنى والعبارة إنما تعتبر لتأدية المعنى. **قال** : وفى قوله «محلى حيث حبستنى» أن المحصر يحل حيث يحبس ، وهناك ينحر هديه ولو كان فى الحل ، وبه قال الشافعى وأحمد ، وقال أبوحنيفة : لا ينحره إلا فى الحرم ، **فائدة** : قد يتشوف لحال ضباعة هل حبسها المرض أم لا ؟ وقد جاء فى رواية لمسلم فى حديث ابن عباس «فأدركت» ومعناه أنها أدركت الحج ولم تتحلل حتى فرغت منه (متفق عليه) أخرجه مسلم فى الحج والبخارى فى كتاب النكاح فى باب الأكفاء فى الدين لقوله فى رواية الصحيحين فى آخر الحديث : وكانت تحت المقداد بن الأسود» يشير إلى تزوجها بالمقداد ، وليس كفوا لها من حيث النسب فإنه كندى وليس كندة أكفاء لقريش فضلا عن بنى هاشم ، وإنما هو كفو لها فى الدين فقط . قال الحافظ : قوله «وكانت تحت المقداد ابن الأسود» هذا القدر هو المقصود من هذا الحديث فى هذا الباب فإن المقداد هو ابن عمرو الكندى ، نسب إلى الأسود بن عبد يغوث لكونه تبناه فكان من حلفاء قريش ، وتزوج ضباعة وهى هاشمية ، فلولا أن الكفاءة لا تعتبر بالنسب لما جاز له أن يتزوجها ، لأنها فوقه فى النسب ، والذى يعتبر الكفاءة فى النسب أن يجيب بأنها رضيت هى وأولياءها ، فسقط حقهم من الكفاءة ، وهو جواب صحيح إن ثبت أصل اعتبار الكفاءة فى النسب ، وقال فى موضع آخر : لم يثبت فى اعتبار الكفاءة بالنسب حديث ، وأما ما أخرجه البزار من حديث معاذ رفعه : العرب بعضهم أكفاء بعض ، والموالى بعضهم أكفاء بعض ، فإسناده ضعيف ، واحتج البيهقى بحديث واثلة مرفوعا «إن الله اصطفى بنى كنانة من بنى إسماعيل - الحديث . وهو صحيح أخرجه مسلم لكن فى الاحتجاج به لذلك نظر ، لكن ضم بعضهم إليه حديث «قدموا قريشا ولا تقدموها» - انتهى. والحديث أخرجه أيضا أحمد والترمذى وأبوداود والنسائى والبيهقى وابن حبان والدارقطنى وابن الجارود وغيرهم ، وفى الباب عن ابن عباس أخرجه أحمد ومسلم والأربعة والبيهقى وابن الجارود والدارمى وغيرهم ، وعن أنس عند البيهقى وعن جابر عند الطبرانى والبيهقى وعن ابن مسعود وأم سليم عند البيهقى

....

أيضا ، وعن أم سلمة عند أحمد والطبراني في الكبير ، وسنده جيد ، وعن ابن عمر عند الطبراني في الكبير ، وفيه على ابن عاصم وهو ضعيف ، وعن ضباعة أخرجه أحمد وابن ماجه ، وابن خزيمة والبيهقي ، وعن أسماء بنت أبي بكر أو سعدى بنت عوف ، أخرجه ابن ماجه على الشك هكذا . قال العقيلي : روى عن ابن عباس قصة ضباعة بأسانيد ثابتة جياد ، وقال ابن حزم في المحلى بعد ذكر هذه الأحاديث سوى حديث أسماء أو سعدى : فهذه آثار متظاهرة متواترة لا يسع أحدا الخروج عنها . وقال الشوكاني : وقد غلط الأصيلي غلطا فاحشا فقال : إنه لا يثبت في الاشتراط حديث ، وكأنه ذهل عما في الصحيحين - انتهى . وقال الولي العراقي : قال النسائي : لا أعلم أحدا أسنده عن الزهري غير معمر ، وقال في موضع آخر : لم يسنده عن معمر غير عبد الرزاق فيما أعلم ، وأشار القاضي عياض إلى تضعيف الحديث فإنه قال : قال الأصيلي : لا يثبت في الاشتراط إسناد صحيح . قال النووي في شرح مسلم : وهذا الذي عرض به القاضي وقاله الأصيلي من تضعيف الحديث غلط فاحش جدا نبهت عليه لئلا يغتر به لأن هذا الحديث مشهور في صحيحي البخاري ومسلم وسنن أبي داود والترمذي والنسائي وسائر كتب الحديث المعتمدة من طرق متعددة بأسانيد كثيرة عن جماعة من الصحابة، وفيما ذكره مسلم من تنويع طرقه أبلغ كفاية. وقال والدي في شرح الترمذي: والنسائي لم يقل بانفراد معمر به مطلقا بل بانفراده به عن الزهري . ولا يلزم من الانفراد المقيد الانفراد المطلق فقد أسنده معمر وأبو أسامة وسفيان بن عيينة عن هشام عن أبيه عن عائشة ، وأسنده القاسم عنها ، ولو انفرد به معمر مطلقا لم يضره ، وكم في الصحيحين من الانفراد ولا يضر إرسال الشافعي له ، فالحكم لمن وصل ، هذا معنى كلامه - انتهى كلام الولي العراقي . تنبيه قال الشيخ محمد أنور الكشميري : وافقنا البخاري في مسئلة الاشتراط حيث لم يخرج حديث ضباعة في كتاب الحج مع كونه صريحا في الاشتراط ، وإنما أخرجه في كتاب النكاح ، ومن آدابه وعاداته في التراجم والأبواب أنه لا يعقد ترجمة على الحديث إذا لم يذهب إليه ، وأن الحديث إذا ورد في مسئلة ولم يخرجه في بابه مع كونه صريحا فيه بل حوله من مظنته ، فكأن هذا تنبيه منه على أنه لا يأخذه ولا يذهب إليه ، ونظير ذلك أنه روى حديث الركعتين بعد الوتر جالسا ولم يبوب عليه الترجمة ولم يخرجه في أبواب الوتر بل أخرجه في السنة أي الركعتين قبل الفجر. قال: وما نبه أحد على هذه العادة ، هذا معنى كلامه . وفيه ما قال صاحب فتح الملهم أنه قد تنبه لها ابن المرابط وأشار إليها كما حكاه العيني عنه فقال : زعم ابن المرابط أن عدم ذكر البخاري حديث ضباعة في الحج دلالة على أن الاشتراط عنده لا يصح ، ثم قال العيني : فيه نظر لا يخفى ، ولم يبين وجه النظر ، وما ادعاه الشيخ الأنور من عادة البخاري ليس بمطرد ، فقد روى البخاري حديث الصلاة على النبي ﷺ في الدعوات ولم يخرجه في أبواب الصلاة أصلا مع أنه لا شبهة في كونه أليق بها فيما بين باب التشهد وباب الدعاء قبل السلام كما هو الظاهر .

﴿ الفصل الثانى ﴾

٢٧٣٧ - (٦) عن ابن عباس، أن رسول الله ﷺ أمر أصحابه أن يبدلوا الهدى الذى نحروا عام الحديبية فى عمرة القضاء. رواه ....

٢٧٣٧ - قوله (أمر أصحابه أن يبدلوا) بالتشديد والتخفيف (الهدى الذى نحروا عام الحديبية) أى يذبحوا مكان ما ذبحوه هديا آخر (فى عمرة القضاء) يعنى أمرهم بأن ينحروا الهدى فى عمرة القضاء بدل ما نحروا عام الحديبية أى فى السنة المتقدمة، واستدل بقوله «عمرة القضاء» من رأى القضاء على المحصر، قالوا: كانت عمرة العام المقبل قضاء العمرة التى صد عنها فى العام الماضى، وهذا الاسم تابع للحكم، ومن لم ير القضاء قال: القضاء هنا من المقاضاة لأنه قاضى أهل مكة عليها لا أنه من قضى يقضى قضاء، ولهذا سميت عمرة القضية. قال الطيبي: يستدل بهذا الحديث من يوجب القضاء على المحصر إذا حل حيث أحصر، ومن يذهب إلى أن دم الإحصار لا يذبح إلا فى الحرم فإنه أمرهم بالإبدال لأنه نحروا هداياهم فى الحديبية خارج الحرم - انتهى. وقال الخطابي: أما من لا يرى عليه القضاء فى غير الفرض فإنه لا يلزمه بدل الهدى، ومن أوجبه فإنما يلزمه البدل لقوله عز وجل ﴿هديا بالغ الكعبة﴾ ومن نحر الهدى فى الموضع الذى أحصر فيه وكان خارجا من الحرم فإن هديه لم يبلغ الكعبة، فيلزمه إبداله وإبلاغه الكعبة، وفى الحديث حجة لهذا القول - انتهى. وقال فى اللمعات: هذا أى الأمر بإبدال الهدى يدل على أن هدى الإحصار لا يذبح إلا فى الحرم كما هو مذهب أبي حنيفة، وهذا إن قلنا إنهم نحروا فى الحديبية فى غير الحرم، وإن قلنا إنهم ذبحوها فى الحرم فإن الحديبية أكثرها حرم، فالتبديل للاحتياط وإدراك الفضيلة ثانيا، والأمر للاستحباب، والله أعلم. وقوله «فى عمرة القضاء» تسميته عمرة القضاء ظاهر فى مذهبنا، والشافعية يقولون إن المراد بالقضاء الصلح، والقضاء والمقاضاة يجيئ بمعنى الصلح والمصالحة، وقد ذكروا فى الصلح أن يأتى رسول الله ﷺ فى العام المقبل. وقال البيهقي: لعله إن صح الحديث استحب الإبدال وإن لم يكن واجبا كما استحب الإتيان بالعمرة وإن لم يكن قضاء ما أحصروا عنه واجبا بالتحلل والله أعلم، ذكره المنذرى فى مختصر السنن والمحب الطبرى فى القرى (رواه) قال القارى: هنا بياض فى الأصل، وفى نسخة ألحق به «أبوداود» وزاد فى نسخة «وفيه قصة» وفى سنده محمد بن إسحاق - انتهى. قلت: الحديث رواه أبو داود فى باب الإحصار من طريق محمد بن إسحاق عن عمرو بن ميمون عن أبى حاضر الحميرى وهو عثمان بن حاضر، قال: خرجت معتمرا عام حاصر أهل الشام ابن الزبير بمكة وبعث معى رجال من قومى بهدى، فلما انتهينا إلى أهل الشام منعونا أن ندخل الحرم، فنحرت الهدى مكانى ثم أحللت ثم رجعت، فلما كان من العام المقبل خرجت لأقضى عمرتى فأتيت ابن عباس فسألته فقال: أبدل الهدى فإن رسول الله ﷺ أمر أصحابه أن يبدلوا الهدى، إلخ.

٢٧٣٨ - (٧) وعن الحجاج بن عمرو الأنصاري، قال: قال رسول الله ﷺ: من كسر، أو عرج فقد حل

وقد سكت عنه أبو داود. قال المنذري: في سنده محمد بن إسحاق، وقد تقدم الكلام فيه - انتهى. قلت: قد تقدم أنه مدلس ولم يصرح في روايته لهذا الحديث بالتحديث والسماع ففي كون الحديث حسنا نظر.

٢٧٣٨ - قوله (وعن الحجاج بن عمرو الأنصاري) هو الحجاج بن عمرو بن غزية - بفتح المعجمة وكسر الزاي وتشديد التحتانية - الأنصاري الخزرجي المازني، نسبة إلى جده مازن بن النجار، قال البخاري: له صحبة روى عن النبي ﷺ حديثين، هذا أحدهما، وقد صرح بسماعه فيه من النبي ﷺ، والآخر: كان النبي ﷺ يتهجد من الليل بعد نومه. روى عنه ابن أخيه حمزة بن سعيد وكثير بن العباس وعبد الله بن رافع وعكرمة، وقيل عن عكرمة عن عبد الله بن رافع، والحجاج بن عمرو هذا هو الذي ضرب مروان بن الحكم يوم الدار حتى أسقطه وحمله أبوحفصة مولاه وهو لا يعقل، وقال أبو نعيم: شهد مع علي صفين (من كسر) بضم الكاف وكسر السين على بناء المجهول (أو عرج) بفتح المهملة على بناء المعلوم من باب نصر وضرب، أي أصابه شيء في رجله وليس بخلقة، فإذا كان خلقة قيل عرج بالكسر كفرح من باب سمع، قال في الصحاح: عرج في الدرجة والسلم يعرج عروجا إذا ارتقى، وعرج أيضا إذا أصابه شيء في رجله فخمع ومشى مشية العرجان، وليس بخلقة، فإذا كان ذلك خلقة قلت عرج بالكسر فهو أعرج بين العرج، وفي القاموس عرج عروجا ارتقى وأصابه شيء في رجله فخمع وليس بخلقة، فإذا كان خلقة فعرج كفرح أو يثلث في غير الخلقة - انتهى. وزاد أبو داود وابن ماجه في رواية «أو مرض» وقال المجد في المنتقى: وفي رواية ذكرها أحمد في رواية المروزي «من حبس بكسر أو مرض» يعني من حدث له بعد الإحرام مانع غير إحصار العدو (فقد حل) أي يجوز له أن يترك الإحرام ويرجع إلى وطنه، قاله القاري. وقال السندي: قوله «من كسر أو عرج» إلخ. أي من أحرم ثم حدث له بعد الإحرام مانع من المضي على مقتضى الإحرام غير إحصار العدو بأن كان أحد كسر رجله أو صار أعرج من غير صنيع من أحد يجوز له أن يترك الإحرام وإن لم يشترط التحلل، وقيده بعضهم (الشافعية والحنابلة) بالاشتراط، ومن يرى أنه من باب الإحصار (وهم الحنفية) لعله يقول: معنى «حل» كاد أن يحل قبل أن يصل إلى نسكه بأن يبعث الهدى مع أحد ويواعده يوما بعينه يذبحها فيه في الحرم فيتحلل بعد الذبح - انتهى. وقال التوربشتي: إن قيل ما وجه قوله «فقد حل» والمتمسك بهذا الحديث يرى أن المحصر ليس له أن يحل حتى يبلغ الهدى محله، وعنده أن محله مكانه الذي يجب أن ينحر به وهو الحرم فكيف يقول «فقد حل» ولم يبلغ الهدى محله، قلنا: قد قيل إن وجه قوله «فقد حل» له أن يحل من

وعليه الحج من قابل.

غير أن يصل إلى البيت، ومثله قولك للمرأة إذا انقضت عدتها «قد حلت للرجل» يعنى أن يخطبها ويعقد عليها، ويجوز أن يكون بمعنى المقاربة، أى قرب له ذلك وحان فكان كقولك من بلغ ذات عرق فقد حج - انتهى (وعليه الحج من قابل) وفى رواية «وعليه حجة أخرى» وللحديث تتمة من قول عكرمة وهو أحد الرواة عن الحجاج بن عمرو وذلك قوله «فذكرت ذلك لأبى هريرة وابن عباس فقالا صدق» وفى رواية فحدثت بذاك ابن عباس وأبا هريرة فقالا صدق. قال الخطابى: فى الحديث حجة لمن رأى الإحصار بالمرض والعذر يعرض للحرم من غير حبس العدو وهو مذهب الثورى وأصحاب الرأى، وقال مالك والشافعى وأحمد وإسحاق: لا حصر إلا حصر العدو، وقد روى ذلك عن ابن عباس وعلل بعضهم حديث الحجاج بن عمرو بأنه قد ثبت عن ابن عباس خلافه وهو أنه قال: لا حصر إلا حصر العدو، وتأوله بعضهم على أنه إنما يحل بالكسر والعرج إذا كان قد اشترط ذلك فى عقد الإحرام على معنى حديث ضباعة، قالوا: ولو كان الكسر عذرا لم يكن لاشتراطها معنى، ولا كانت بها إلى ذلك حاجة، وأما قوله «وعليه الحج من قابل» فإنما هذا فيمن كان حجه عن فرض، فأما المتطوع بالحج إذا أحصر فلا شئ عليه غير هدى الإحصار، وهذا على مذهب مالك والشافعى، وقال أصحاب الرأى: عليه حجة وعمرة وهو قول النخعى، وعن مجاهد والشعبى وعكرمة عليه حجة من قابل - انتهى باختصار يسير. وقال ابن القيم فى مختصر السنن: إن صح حديث الحجاج ابن عمرو فقد حمله بعض أهل العلم على أنه يحل بعد فواته بما يحل به من يفوته الحج بغير مرض فقد روينا عن ابن عباس ثابتا عنه أنه قال: لاحصر إلا حصر عدو، وقال غيره: معنى حديث الحجاج بن عمرو أن تحلله بالكسر والعرج إذا كان قد اشترط ذلك فى عقد الإحرام على معنى حديث ضباعة، قالوا: ولو كان الكسر مبيحا للحل لم يكن للاشتراط معنى، قالوا: وأيضا فلا يقول أحد بظاهر الحديث فإنه لا يحل بمجرد الكسر والعرج فلابد من تأويله فنحمله على ما ذكرناه، قالوا: وأيضا فإنه لا يستفيد بالحل زوال عذره أى التخلص من الاذى الذى به ولا الانتقال من حاله بخلاف المحصر بالعدو. وقوله «وعليه الحج من قابل» هذا إذا لم يكن حج الفرض فأما إذا كان متطوعا فلا شئ عليه غير هدى الإحصار، وقال البيهقى: وحديث الحجاج بن عمرو قد اختلف فى إسناده، والثابت عن ابن عباس خلافه وأنه لا حصر إلاحصر العدو - انتهى. وبنحوذلك قرر ابن قدامة مذهب الجمهور، من شاء الوقوف عليه رجع إلى المغنى (ج ٣: ص ٣٦٣)، ثم قال ابن القيم: اختلف العلماء من الصحابة فمن بعدهم فيمن منع الوصول إلى البيت بمرض أو كسر أو عرج هل حكمه حكم المحصر فى جواز التحلل؟ فروى عن ابن عباس وابن عمر ومروان بن الحكم: أنه لا يحله إلا الطواف بالبيت، وهو قول مالك والشافعى وإسحاق وأحمد فى المشهور من مذهبه، وروى عن ابن مسعود أنه كالمحصر بالعدو وهو قول عطاء والثورى وأبى حنيفة وأصحابه وإبراهيم النخعى وأبى ثور وأحمد فى الرواية الأخرى

....

عنه، ومن حجة هؤلاء حديث الحجاج وأبي هريرة وابن عباس، قالوا: وهو حديث حسن يحتج بمثله، قالوا: وأيضا ظاهر القرآن بل صريحه يدل على أن الحصر يكون بالمرض فإن لفظ الإحصار إنما هو للمرض، يقال أحصره المرض وحصره العدو، فيكون لفظ الآية صريحا فى المريض وحصر العدو ملحق به، فكيف يثبت الحكم فى الفرع دون الأصل؟ قال الخليل وغيره: حصرت الرجل حصرا: منعته وحبسته، وأحصر هو عن بلوغ المناسك بمرض أو نحوه، قالوا: وعلى هذا خرج قول ابن عباس «لا حصر إلا حصر العدو» ولم يقل لا إحصار إلا إحصار العدو، فليس بين رأيه وروايته تعارض ولو قدر تعارضهما فالأخذ بروايته دون رأيه لأن روايته حجة ورأيه ليس بحجة. وأما قولكم: إن معناه أنه يحل بعد فواته بما يحل به من يفوته الحج لغير مرض. ففى غاية الضعف، فإنه لا تأثير للكسر ولا للعرج فى ذلك، فإن المفوت يحل صحيحا كان أو مريضا، وأيضا فإن هذا يتضمن تعليق الحكم بوصف لم يعتبره النص وإلغاء الوصف الذى اعتبره، وهــذا غير جائز، وأما قولكم: إنه يحمل على الحل بالشرط. فالشرط إما أن يكون له تأثير فى الحل عندكم أو لا تأثير له، فإن كان مؤثرا فى الحل لم يكن الكسر والعرج هو السبب الذى علق الحكم به، وهو خلاف النص، وإن لم يكن له تأثير فى الحل بطل حمل الحديث عليه، قالوا: وأما قولكم: إنه لا يقول أحد بظاهره، فإن ظاهــره أنه بمجرد الكسر والعرج يحل، فجوابه أن المعنى: فقد صار ممن يجوز له الحل بعد أن كان ممنوعا منه، وهذا كقوله ﷺ: إذا أقبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا فقد أفطر الصائم، وليس المــراد به أنه أفطر حكما وإن لم يباشر المفطرات، بدليل إذنه لأصحابه فى الوصال إلى السحر، ولو أفطروا حكما لاستحال منهم الوصـال. ولقوله تعالى: ﴿فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ـ سورة البقرة: الآية ٢٣٠﴾ فإذا نكحت زوجا آخر حلت، لا بمجرد نكاح الثانى، بل لابد من مفارقته وانقضاء العدة وعقد الأول عليها، قالوا: وأما قولكم: إنه لا يستفيد بالإحلال الانتقال من حاله التى هو عليها ولا التخلص من أذاه، بخلاف من حصره العدو. فكلام لا معنى تحته، فإنه قد يستفيد بحله أكثر مما يستفيد المحصر بالعدو، فإنه إذا بقى ممنوعا من اللباس وتغطيــة الرأس والطيب مع مرضه تضرر بذلك أعظم الضرر فى الحر والبرد، ومعلوم أنه قــد يستفيد بحله من الترفه ما يكون سبب زوال أذاه، كما يستفيـد المحصر بالعدو بحله، فلا فرق بينهما، فلو لم يأت نص بحل المحصر بمرض لكان القياس على المحصر بالعدو يقتضيه، فكيف وظاهر القرآن والسنة والقياس يدل عليه؟ والله أعلم ـ انتهى كلام ابن القيم. قلت: وأما قول الجمهور: أنه ولو كان التحلل جائزا بدون شرط لم يكن للاشتراط معنى، ولو كان المــرض ونحوه من الأعـذار يبيح الحل ما احتاجت إلى شرط فقد أجاب عنه بعض الحنفية بأنه ليس المراد بنفى الاشتراط وعــدم الاحتياج فى التحلل إليه كون الاشتراط لغوا وعبثا وأنه لا فائدة فيه أصلا، بل فيه فائدة عظيمة وإن لم يتغير به حكم، والفـائدة فيه تسكين قلب ضباعة وتسلية نفسها حيث كانت مريضة

....

تخاف من عدم إتمام ما أحرمت به فلو حدث لها مفاجئة ما يعوقها من الإتمام لكان أشق عليها وأبلغ فى التفجيع لها كما شق على الصحابة التحلل فى الحديبية وكما شق عليهم فسخ الحج إلى العمرة فى حجة الوداع بخلاف ما إذا اشترطت وصرحت بتعليق الإتمام على الشرط واستحضرت من أول الأمر أنها فى خيرة من تركه عند ما يتفق لها من الموانع، فهذا مما لا شك فيه أنه لا يحصل فى قلبها ضيق وحرج فى التحلل عند حدوث عارض يمنعه من الإتمام والإكمال، ويكون شروعها فى أعمال الحج أهون عليها وأسهل وأيسر، وهذه فائدة لا يمكن إنكارها مع جواز التحلل من غير اشتراط، على أنه روى عن أبي حنيفة كما فى المغنى أن الاشتراط يفيد سقوط الدم مع كون التحلل ثابتا عنده بكل احصار، وأما ما ذكره الجمهور من قول ابن عباس: لا حصر إلا حصر العدو. فقد تقدم الجواب عنه فى كلام الآلوسى أيضا فتذكر. وقال التوربشتى: قد نقل عنه فى معنى الإحصار برواية الثقات ما يؤيد حديث الحجاج، وروى عن سفيان الثورى عن الأعمش عن إبراهيم عن علقمة، فإن أحصرتم، قال: من حبس أو مرض، قال إبراهيم: حدثت به سعيد بن جبير فقال: هكذا قال ابن عباس. ولو ثبت عنه أيضا لا حصر إلا حصر العدو، فالسبيل أن يؤول لئلا يخالف حديث حجاج عن النبي ﷺ وليوافق حديث سعيد بن جبير عنه، ورأيت التأويل الجامع أن تقول لا حصر إلا حصر العدو بمثابة قول من قال: لا هم إلا هم الدين، وذلك أن الحصر بالعدو من أعظم أسباب الحصر لأنه متعلق بالعموم وغيره متعلق بالخصوص والأفراد كما كان من أمر النبي ﷺ حين صد عن البيت وأحصر بالعدو، أحصر هو وسائر من معه، ولو مرض أحد القوم لم يكن كذلك، فهذا معنى قوله لا حصر إلا حصر العدو - انتهى. قلت: والقول الراجح عندى فى معنى الإحصار أنه يكون من كل حابس يحبس الحاج من عدو ومرض وغير ذلك كما ذهب إليه الحنفية وكثير من الصحابة. قال الأمير اليمانى فى السبل: القول بتعميم الإحصار هو أقوى الأقوال وليس فى غيره من الأقوال إلا آثار وفتاوى للصحابة - انتهى. قلت: وإليه مال البخارى فى صحيحه إذ ذكر فى باب المحصر بعد آية الإحصار: قال عطاء: الإحصار من كل شئ يحبسه. قال الحافظ: وفى اقتصاره على تفسير عطاء إشارة إلى أنه اختار القول بتعميم الإحصار - انتهى. وإليه ذهب ابن حزم حيث قال فى المحلى: كل من عرض له ما يمنعه من إتمام حجه أو عمرته من عدو أو مرض أو خطأ طريق أو خطأ فى رؤية الهلال فهو محصر. قلت: ويدل عليه عموم قوله تعالى: ﴿فإن أحصرتم - الآية﴾. وإن كان سبب نزولها إحصار النبي ﷺ بالعدو، فالعام لا يقصر على سببه. قال الشوكانى فى السيل الجرار (ج ٢ : ص ٢٣١) : هذه الآية وإن كان سببها خاصا فالاعتبار بعموم اللفظ كما تقرر فى الأصول، وبنحو ذلك قال الأمير اليمانى فى السبل: وقال ابن جرير فى تفسيره بعد تفصيل طويل: وأولى التأويلين للصواب فى قوله تعالى: ﴿فإن أحصرتم﴾ تأويل من تأوله بمعنى فإن أحصركم خوف أو مرض أو علة عن

رواه الترمذي، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجه، والدارمي، وزاد أبو داود في رواية أخرى: أو مرض. وقال الترمذي: هذا حديث حسن. وفي المصابيح ضعيف.

٢٧٣٩ - (٨) وعن عبد الرحمن بن يعمر الديلي، قال: سمعت النبي ﷺ، يقول: الحج عرفة،

الوصول إلى البيت أي صيركم خوفكم أو مرضكم تحصرون أنفسكم فتحبسونها عن النفوذ لما أوجبتموه على أنفسكم من عمل الحج والعمرة فلذا قيل «أحصرتم» إلى آخر ما قال. قلت: ويدل على التعميم أيضا حديث الحجاج بن عمرو بل هو مع الآية المذكورة نص على كون الإحصار عاما للعدو والمرض، وفيهما بيان قاعدة كلية خرجت مخرج التشريع العام فلا تترك بما ورد مما يخالفها من الآثار والوقائع الجزئية التي تحتمل محامل من الخصوصية وغيرها، والله أعلم (رواه الترمذي وأبو داود) إلخ. وأخرجه أيضا أحمد (ج ٣: ص ٤٥٠) وابن خزيمة والحاكم (ج ١: ص ٤٨٣) والبيهقي (ج ٥: ص ٢٢٠) والدارقطني (ص ٢٧٩) (وقال الترمذي: هذا حديث حسن) وقد سكت عنه أبو داود ونقل المنذري تحسين الترمذي وقرره، وقال الحاكم: صحيح على شرط البخاري وأقره الذهبي (وفي المصابيح ضعيف) لعل البغوي ضعفه للاختلاف في سنده كما بينه الترمذي والبيهقي والحافظ في الفتح وغيرهم، والحق أن الاختلاف الواقع في سنده لا يضر ولا يستلزم ضعفه كما حققه الحافظ، ولذلك حسنه الترمذي وسكت عليه أبو داود وأقر المنذري تحسين الترمذي والذهبي تصحيح الحاكم.

٢٧٣٩ - قوله (وعن عبد الرحمن بن يعمر) بفتح المثناة التحتية وسكون العين المهملة وفتح الميم ويضم، غير منصرف (الديلي) بكسر الدال وسكون التحتانية، منسوب إلى الديل - بمكسورة وسكون ياء - وقيل الدؤلي بضم الدال وفتح الهمزة مكان الياء، وحينئذ تكتب بصورة الواو وقد تكسر الدال مع فتح همزة وقد تضم مع كسر همزة. قال الحافظ في التقريب: عبد الرحمن بن يعمر الديلي صحابي نزل بالكوفة، ويقال: مات بخراسان. وقال في الإصابة: قال ابن حبان في الصحابة: مكي سكن الكوفة، يكنى أبا الأسود، مات بخراسان، روى عن النبي ﷺ حديث «الحج عرفة» وفيه قصة، وحديث النهي عن الدباء والمزفت، وصحح حديثه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم والدارقطني وصرح بسماعه من النبي ﷺ في بعض طرقه إليه (الحج عرفة) مبتدأ وخبر على تقدير مضاف من الجانبين أي معظم الحج أو ملاكه الوقوف بعرفة لفوت الحج بفواته. وقال الطيبي: تعريفه للجنس وخبره معرفة فيفيد الحصر نحو: ذلك الكتاب. وقال التوربشتي: أي معظم الحج وملاكه الوقوف بعرفة وذلك مثل قولهم: المال الإبل، وإنما كان ذلك ملاكه وأصله لأنه يفوت بفواته ويفوت الوقوف لا إلى بدل، وقيل: تقديره: إدراك الحج إدراك وقوف عرفة، والمقصود أن إدراك الحج يتوقف على إدراك الوقوف بعرفة، وأن من أدركه فقد أمن حجه من الفوات، وقال

من أدرك عرفة ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج. أيام منى ثلاثة، فمن تعجل

الشوكاني: أي الحج الصحيح حج من أدرك يوم عرفة. وقال المحب الطبري: معناه أن فوات الحج متعلق بفوات وقته، وغيره من الأركان وقته ممتد - انتهى. وفي الحديث قصة، وهي أن ناسا من أهل نجد أتوا رسول الله ﷺ وهو بعرفة فسألوه فأمر مناديا فنادى: الحج عرفة. هذا لفظ الترمذي وفي رواية أبي داود قال (عبد الرحمن بن يعمر): أتيت النبي ﷺ (ولأحمد والنسائي «شهدت رسول الله ﷺ») وهو بعرفة فجاء ناس أو نفر من أهل نجد فأمروا رجلا فنادى رسول الله ﷺ كيف الحج؟ (أي كيف حج من لم يدرك يوم عرفة كما بوب عليه أبو داود) فأمر رجلا فنادى الحج الحج يوم عرفة (بتكرير لفظة الحج، وزاد في رواية «ثم أردف رجلا خلفه فجعل ينادي بذلك») وفي رواية للدارقطني والبيهقي: الحج عرفات الحج عرفات، وفي المنتقى لابن الجارود: الحج عرفات ثلاثا، وعند أحمد (ج ٤: ص ٣٠٩، ٣١٠) «الحج يوم عرفة أو عرفات» وكلاهما اسم للوضع الذي يقف به الحاج، وكل ذلك خارج عن الحرم (من أدرك عرفة) أي الوقوف بها (ليلة جمع) أي ولو ليلة المبيت بالمزدلفة وهي ليلة العيد (قبل طلوع الفجر) أي قبل طلوع فجر يوم النحر، وفيه رد على من زعم أن الوقوف يفوت بغروب الشمس يوم عرفة، ومن زعم أن وقته يمتد إلى ما بعد الفجر إلى طلوع الشمس قاله القاري. وقوله «من أدرك عرفة ليلة جمع» كذا وقع في المشكاة والمصابيح، وهكذا في المنتقى لابن الجارود، وفي رواية الحميدي «من أدرك عرفة قبل الفجر» وللنسائي «من أدرك ليلة عرفة» وفي أخرى له «من جاء ليلة جمع قبل صلاة الصبح» ولفظ الترمذي «من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر» ولفظ أبي داود «من جاء قبل صلاة الصبح من ليلة جمع» وهكذا وقع عند أحمد (ج ٤: ص ٣٠٩، ٣٣٥) وابن ماجه، والمعنى: من جاء عرفة ووقف فيها ليلة المزدلفة قبل طلوع فجر يوم النحر، ولأحمد أيضا (ج ٤: ص ٣٠٩) والدارمي من أدرك ليلة جمع قبل صلاة الصبح (فقد أدرك الحج) أي لم يفته وأمن من الفساد، وهذا لفظ الترمذي والحميدي والدارمي وابن الجارود وأحمد في رواية، ولأبي داود والنسائي وابن ماجه، وأحمد في رواية «فقد تم حجه» قال السندي: أي أمن من الفوات، وإلا فلابد من الطواف، وقال القاضي أبو الطيب في تعليقه على النسائي أي قارب التمام. وقال الخطابي: قوله «فقد تم حجه» يريد به معظم الحج وهو الوقوف بعرفة، لأنه هو الذي يخاف عليه الفوات، فأما طواف الزيارة فلا يخشى فواته وهكذا كقوله: الحج عرفة، أي معظم الحج هو الوقوف بعرفة - انتهى (أيام منى) مرفوع على الابتداء وخبره قوله (ثلاثة) أي ثلاثة أيام، وهي الأيام المعدودات وأيام التشريق وأيام رمي الجمار، وهي الثلاثة التي بعد يوم النحر وليس يوم النحر منها لإجماع الناس على أنه لا يجوز النفر يوم ثاني النحر، ولو كان يوم النحر من الثلاث لجاز أن ينفر من شاء في ثانيه (فمن تعجل) أي استعجل بالنفر

في يومين فلا إثم عليه، ومن تأخر فلا إثم عليه.

أي الخروج من منى (في يومين) أي من أيام التشريق فنفر في اليوم الثاني منها. قال الآلوسي: النفر في أول منها لا يجوز فظرفية اليومين له على التوسع باعتبار أن الاستعداد له في اليوم الأول، والقول بأن التقدير في أحد يومين إلا أنه محمل فسر باليوم الثاني أو في آخر يومين خروج عن مذاق النظر (فلا إثم عليه) في تعجيله (ومن تأخر) أي عن النفر في اليوم الثاني من أيام التشريق إلى اليوم الثالث (فلا إثم عليه) في تأخيره، وقيل: المعنى: ومن تأخر عن الثالث إلى الرابع ولم ينفر مع العامة فلا إثم عليه، والتخيير ههنا وقع بين الفاضل والأفضل لأن المتأخر أفضل، فإن قيل: إنما يخاف الإثم المتعجل فما بال المتأخر الذي أتى بالأفضل ألحق به؟ فالجواب أن المراد من عمل بالرخصة وتعجل فلا إثم عليه في العمل بالرخصة ومن ترك الرخصة وتأخر فلا إثم عليه في ترك الرخصة، كذا في النيل، وقال التوربشتي: إن قيل ما وجه التخيير بين الأمرين وأحدهما أفضل من الآخر؟ وما وجه التسوية بين المتعجل والمتأخر؟ والمتأخر أخذ بالأسد والأفضل؟ قلنا: قد ذكر أهل التفسير أن أهل الجاهلية كانوا فئتين، فإحداهما ترى المتعجل آثما والأخرى ترى المتأخر آثما، فورد التنزيل بنفي الحرج عنهما، وهذا قول مطابق لسياق الآية لو كان له في أسباب النزول أصل ثابت، والظاهر أن الإعلام الذي جاءهم من قبل الله إنما جاء ليعلموا أن الأمر موسع عليهم فلهم أن يأخذوا من الأمرين بأيهما شاؤا، ونظيره التخيير بين الصوم والإفطار وإن كان الصوم أفضل. وأما وجه التسوية بين المتعجل والمتأخر في نفي الحرج فهو أن من الرخص ما يقع من العامل موقع العزيمة، ويكون الفضل في إتيانه دون إتيان ما يخالفه، وذلك مثل قصر الصلاة للمسافر، فمنهم من يراه عزيمة ولا شك أنه في الأصل رخصة، والذي يراه أيضا رخصة يرى إتيان هذه الرخصة أفضل، ولما كان التعجل في يومين رخصة والرخصة محتملة للمعاني التي ذكرناها وقع قوله «فلا إثم عليه» موضع البيان في إتيان الرخصة، وقوله «ومن تأخر» موقع البيان لترك الرخصة، وإذا كانت الرخصة من هذا القبيل الذي لم يبين لنا فضله على ما يخالفه فلا شك أن الإتيان بالأتم والأكمل أولى وأفضل - انتهى. والحديث فيه دليل على أن الوقوف بعرفة في وقته ركن لا يصح الحج إلا به وقد أجمع العلماء على ذلك، حكى هذا الإجماع غير واحد من شراح الحديث ونقلة المذاهب، منهم ابن قدامة وابن رشد وغيرهما. ودل الحديث أيضا على أن وقت الوقوف ممتد إلى ما قبل طلوع الفجر من ليلة المزدلفة وقد أجمعوا عليه أيضا لكنهم اختلفوا في وقت الفرض والواجب للوقوف كما ستعرف، قال ابن قدامة (ج ٣: ص ٤١٠، ٤١٣): الوقوف ركن لا يتم الحج إلا به إجماعا، ثم ذكر حديث عبد الرحمن بن يعمر ثم قال: ويجب عليه الوقوف إلى غروب الشمس ليجمع بين الليل والنهار في الوقوف بعرفة فإن النبي ﷺ وقف بعرفة حتى غابت الشمس كما تقدم في حديث جابر (الطويل) وفي حديث علي وأسامة «أن النبي ﷺ دفع حين غابت الشمس»

....

فإن دفع قبل الغروب فحجه صحيح فى قول جماعة الفقهاء إلا مالكا. قال: لا حج له، قال ابن عبد البر: لا نعلم أحدا من فقهاء الأمصار قال بقول مالك، وحجته ما روى ابن عمر أن النبي ﷺ قال: من أدرك عرفات بليل فقد أدرك الحج، ومن فاته عرفات بليل فقد فاته الحج فليحل بعمرة، وعليه الحج من قابل، ولنا ما روى عروة بن مضرس بن أوس بن حارثة قال: أتيت رسول الله ﷺ بالمزدلفة حين خرج إلى الصلاة - الحديث، وفيه «أن رسول الله ﷺ قال: من شهد صلاتنا هذه ووقف معنا حتى ندفع وقد وقف بعرفة قبل ذلك ليلا أو نهارا فقد تم حجه» فأما خبره فإنما خص الليل لأن الفوات يتعلق به إذا كان يوجد بعد النهار، فهو آخر وقت الوقوف كما قال عليه السلام: من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدركها، ومن أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدركها. وعلى من دفع قبل الغروب دم فى قول أكثر أهل العلم منهم عطاء والثورى والشافعي وأبو ثور وأصحاب الرأى ومن تبعهم، وقال ابن جريج: عليه بدنة. وقال الحسن البصرى: عليه هدى من الإبل، ولنا أنه واجب لا يفسد الحج بفواته فلم يوجب البدنة كالإحرام من الميقات، فإن دفع قبل الغروب ثم عاد نهارا فوقف حتى غربت الشمس فلا دم عليه. وبهذا قال مالك والشافعي، وقال الكوفيون وأبو ثور: عليه دم لأنه بالدفع لزمه الدم فلم يسقط برجوعه، كما لو عاد بعد غروب الشمس. ولنا أنه أتى بالواجب وهو الجمع بين الوقوف فى الليل والنهار فلم يجب عليه دم كمن تجاوز الميقات غير محرم ثم رجع فأحرم منه، فإن لم يعد حتى غربت الشمس فعليه دم لأن عليه الوقوف حال الغروب وقد فاته بخروجه - انتهى. قلت: وما نسب إلى الكوفيين من وجوب الدم فيما إذا دفع قبل الغروب ثم عاد نهارا فوقف حتى غربت الشمس، هو قول مرجوح للحنفية، والراجح سقوط الدم كما ذهب إليه الجمهور، قال القارى: إن دفع قبل الغروب فإن جاوز حد عرفة بعد الغروب فلا شئ عليه اتفاقا، وإن جاوزه قبله فعليه دم، فإن لم يعد أصلا أو عاد بعد الغروب لم يسقط الدم، وإن عاد قبل الغروب فدفع بعد الغروب سقط الدم على الصحيح - انتهى. ثم قال ابن قدامة (ج ٣: ص ٤١٥): ومن لم يدرك جزءا من النهار ولا جاء عرفة حتى غابت الشمس فوقف ليلا فلا شئ عليه، وحجه تام لا نعلم مخالفا فيه لقول النبي ﷺ: من أدرك عرفات بليل ولأنه لم يدرك جزءا من النهار فأشبه من منزله دون الميقات إذا أحرم منه، ووقت الوقوف من طلوع الفجر يوم عرفة إلى طلوع الفجر من يوم النحر. لا نعلم خلافا بين أهل العلم فى أن آخر الوقت طلوع فجر يوم النحر. قال جابر: لا يفوت الحج حتى يطلع الفجر من ليلة جمع. قال أبو الزبير: فقلت له: أقال رسول الله ﷺ ذلك؟ قال: نعم. رواه الأثرم، وأما أوله فمن طلوع الفجر يوم عرفة. وقال مالك والشافعي أول وقته زوال الشمس من يوم عرفة، واختاره أبو حفص العكبرى، وحكى ابن عبد البر ذلك إجماعا، ولنا قول النبي ﷺ فى حديث عروة بن مضرس «من شهد صلاتنا هذه

....

ووقف معنا حتى ندفع وقد وقف بعرفة قبل ذلك ليلا أو نهارا فقد تم حجه» ولأنه من يوم عرفة فكان وقتا للوقوف كبعد الزوال، وترك الوقوف لا يمنع كونه وقتا للوقوف كبعد العشاء، وإنما وقفوا فى وقت الفضيلة ولم يستوعبوا جميع وقت الوقوف - انتهى. وقد ظهر من كلام ابن قدامة أنهم اختلفوا فى فرض الوقت للوقوف على ثلاثة أقوال، الأول: قول أحمد: إنه من طلوع الفجر من يوم عرفة إلى طلوع الفجر من ليلة النحر من غير فرق بين الليل والنهار، وبه جزم عامة أهل الفروع من الحنابلة، والثانى: قول مالك: إنه ليلة النحر من الغروب إلى طلوع الفجر. فالمعتمد عنده فى الوقوف بعرفة ليلة النحر، والنهار من يوم عرفة تبع، والأفضل الجمع بينهما، فإن أفرد الليل جاز، وإن عكس لم يجزه، والحاصل أن الوقوف بجزء من الليل ركن عنده فمن خرج من عرفات قبل الغروب ولم يرجع حتى يتداركه بجزء من الليل فاته الحج وعليه الحج من قابل، ومن وقف ليلا ولم يقف بالنهار فعليه دم. قال الدردير: الركن الرابع للحج حضور عرفة ساعة ليلة النحر، وتدخل بالغروب، وأما الوقوف نهارا فواجب ينجبر بالدم ويدخل وقته بالزوال - انتهى. وظاهر الحديث حجة على مالك، والقول الثالث: قول الشافعى وأبى حنيفة إنه من زوال عرفة إلى فجر النحر، وهو مختار اللخمى وابن العربى وابن عبد البر من المالكية، وأما الوقت الواجب للوقوف فاختلفوا فيه على قولين، الأول: أن يجمع فى وقوفه بين الليل والنهار فى أى جزء منهما، وهو قول مالك. قال الدردير: أما الوقوف نهارا فواجب ينجبر بالدم ويدخل وقته بالزوال ويكفى فيه أى جزء منه، قال الدسوقى: أى يكفى فى تحصيل الوقوف الواجب الوقوف فى أى جزء من ذلك - انتهى. وهو مختار صاحب الروض المربع من الحنابلة، وبه جزم النووى فى مناسكه، والثانى: قول الحنفية وعامة الحنابلة أن الواجب أن يمتد الوقوف إلى ما بعد الغروب كما تقدم عن ابن قدامة وعلى القارى إذا وقف بالنهار وإن لم يتفق له الوقوف بالنهار فلا امتداد، وقال الشنقيطى: اعلم أن العلماء أجمعوا على أن الوقوف بعرفة ركن من أركان الحج لا يصح الحج بدونه، وأنهم أجمعوا على أن الوقوف ينتهى وقته بطلوع فجر يوم النحر، فمن طلع فجر يوم النحر وهو لم يات عرفة فقد فاته الحج إجماعا، ومن جمع فى وقوف عرفة بين الليل والنهار وكان جزء النهار الذى وقف فيه من بعد الزوال فوقوفه تام، ومن اقتصر على جزء من الليل دون النهار صح حجه ولزمه دم عند المالكية خلافا لجماهير أهل العلم القائلين بأنه لا دم عليه، ومن اقتصر على جزء من النهار دون الليل لم يصح حجه عند مالك، وهو رواية عن أحمد، وعند الشافعى وأبى حنيفة وأحمد فى الرواية الأخرى: حجه صحيح وعليه دم، والدليل على أن الوقوف بعرفة ركن وأن وقته ينتهى بطلوع الفجر ليلة النحر ما رواه أحمد وأصحاب السنن وغيرهم من حديث عبد الرحمن بن يعمر الديلى، ودليل الإجماع على أن من جمع فى وقوفه بعرفة بين جزء من الليل وجزء من النهار من بعد الزوال أن وقوفه تام هو ما ثبت فى الروايات الصحيحة

....

أن النبي ﷺ كذلك فعل وقال «لتأخذوا عنى مناسككم» فمن الروايات الصحيحة الدالة على ذلك ما رواه مسلم فى صحيحه من حديث جابر الطويل فى حجة النبي ﷺ، فإنه قد صرح فيه بأنه جمع فى وقوفه بين النهار من بعد الزوال وبين جزء قليل من الليل مع قوله: لتأخذوا عنى مناسككم. ودليل القائلين بأن من اقتصر فى وقوفه بعرفة على جزء من الليل دون النهار فقد تم حجه: حديث عبد الرحمن بن يعمر المذكور، فإن فيه تصريح النبي ﷺ بأن من أدرك عرفة قبل طلوع الفجر من ليلة جمع فقد تم حجه، و «جمع» هى المزدلفة، وليلتها هى الليلة التى صبيحتها يوم النحر، ودليل من ألزموه دما مع وقوفه بعرفة فى جزء من الليل وهم المالكية: أن النبي ﷺ لم يكتف بالليل بل وقف معه جزءا من النهار، فتارك الوقوف بالنهار تارك نسكا، وفى الأثر المروى عن ابن عباس: من ترك نسكا فعليه دم، ولكن قوله ﷺ فى حديث الديلى «فقد تم حجه» لا يساعد على لزوم الدم، لأن لفظ التمام يدل على عدم الحاجة إلى الجبر بدم، فهو يؤيد مذهب الجمهور، والعلم عند الله تعالى، ودليل من قال: بأن من اقتصر فى وقوفه بعرفة على النهار دون الليل أن وقوفه صحيح وحجه تام: حديث عروة بن مضرس، فإن فيه «وقد وقف قبل ذلك بعرفة ليلا أو نهارا فقد تم حجه» قال المجد فى المنتقى بعد أن ساق هذا الحديث: رواه الخمسة وصححه الترمذى، وهو حجة فى أن نهار عرفة كله وقت للوقوف - انتهى. وقد قدمنا إجماع أهل العلم على أن وقت الوقوف ينتهى بطلوع الفجر ليلة جمع، وإجماعهم على أن ما بعد الزوال من يوم عرفة وقت للوقوف، وأما ما قبل الزوال من يوم عرفة فجمهور أهل العلم على أنه ليس وقتا للوقوف، وخالف أحمد الجمهور فى ذلك قائلا إن يوم عرفة كله من طلوع فجره إلى غروبه وقت للوقوف، واحتج لذلك بحديث عروة بن مضرس، فإن فيه «وقد وقف بعرفة ليلا أو نهارا فقد تم حجه» فقوله ﷺ «ليلا أو نهارا» يدل على شمول الحكم لجميع الليل والنهار، وقد قدمنا قول المجد فى المنتقى بعد أن ساق هذا الحديث: وهو حجة فى أن نهار عرفة كله وقت للوقوف، وحجة الجمهور هى أن المراد بالنهار فى حديث عروة خصوص ما بعد الزوال بدليل أن النبي ﷺ والخلفاء الراشدين بعده لم يقفوا إلا بعد الزوال ولم ينقل عن أحد أنه وقف قبله، قالوا فعله ﷺ وفعل خلفائه من بعده مبين للمراد من قوله «أو نهارا». والحاصل أن الوقوف بعرفة ركن من أركان الحج إجماعا، وأن من جمع بين الليل والنهار من بعد الزوال فوقوفه تام إجماعا، وأن من اقتصر على الليل دون النهار فوقوفه تام ولا دم عليه عند الجمهور خلافا للمالكية القائلين بلزوم الدم، وأن من اقتصر على النهار دون الليل لم يصح وقوفه عند المالكية، وعند جمهور العلماء حجه صحيح، منهم الشافعى وأبو حنيفة وعطاء والثورى وأبو ثور، وهو الصحيح من مذهب أحمد. ولكنهم اختلفوا فى وجوب الدم، فقال أحمد وأبو حنيفة يلزمه دم، وعن الشافعية قولان: أحدهما لا دم عليه وصححه النووى وغيره، والثانى: عليه دم، قيل وجوبا، وقيل استنانا، وقيل

رواه الترمذي، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجه، والدارمي. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

ندبا، والأصح أنه سنة على القول به كما جزم به النووي، وأن ما قبل الزوال من يوم عرفة ليس وقتا للوقوف عند جماهير العلماء خلافا لأحمد وقد رأيت أدلة الجميع. قال الشنقيطي: أما من اقتصر في وقوفه على الليل دون النهار أو النهار من بعد الزوال دون الليل فأظهر الأقوال فيه دليلا عدم لزوم الدم، أما المقتصر على الليل فلحديث عبد الرحمن بن يعمر فإن قوله ﷺ فيه «فقد تم حجه» مرتبا ذلك على إتيانه عرفة قبل طلوع فجر يوم النحر نص صريح في أن المقتصر على الوقوف ليلا حجه تام، وظاهر التعبير بلفظ التمام عدم لزوم الدم، ولم يثبت ما يعارضه من صريح الكتاب أو السنة، وعلى هذا جمهور أهل العلم خلافا للمالكية، وأما المقتصر على النهار دون الليل فلحديث عروة بن مضرس فإن فيه أن النبي ﷺ قال «وقد وقف قبل ذلك بعرفة ليلا أو نهارا فقد تم حجه» فقوله «فقد تم حجه» مرتبا له بالفاء على وقوفه بعرفة ليلا أو نهارا يدل على أن الواقف نهارا يتم حجه بذلك والتعبير بلفظ التمام ظاهر في عدم لزوم الجبر بالدم ولم يثبت نقل صريح في معارضة ظاهر هذا الحديث، وعدم لزوم الدم للمقتصر على النهار هو الصحيح من مذهب الشافعي لدلالة هذا الحديث على ذلك كما ترى، وأما الاكتفاء بالوقوف يوم عرفة قبل الزوال فقد قدمنا أن ظاهر حديث ابن مضرس المذكور يدل عليه لأن قوله ﷺ «أو نهارا» صادق بأول النهار وآخره كما ذهب إليه أحمد، ولكن فعل النبي ﷺ وخلفائه من بعده كالتفسير للمراد بالنهار في الحديث المذكور وأنه بعد الزوال، وكلاهما له وجه من النظر، ولا شك أن عدم الاقتصار على أول النهار أحوط، والعلم عند الله تعالى. وحجة مالك في أن الوقوف نهارا لا يجزئ إلا إذا وقف معه جزءا من الليل هي أن النبي ﷺ فعل كذلك وقال لتأخذوا عني مناسككم، فيلزمنا أن نأخذ عنه من مناسكنا الجمع في الوقوف بين الليل والنهار، ولا يخفى أن هذا لا ينبغي أن يعارض به الحديث الصريح في محل النزاع الذي فيه «وكان قد وقف قبل ذلك بعرفة ليلا أو نهارا فقد تم حجه» كما ترى - انتهى كلام الشنقيطي مختصرا بقدر الضرورة (رواه الترمذي) إلخ، وأخرجه أيضا أحمد (ج ٤: ص ٣٠٩، ٣١٠، ٣٣٥) والحميدي (ج ٢: ص ٣٩٩) وأبوداود الطيالسي وابن حبان والحاكم (ج ١: ص ٤٦٤) وقال: حديث صحيح الإسناد كما في نصب الراية، وقال الذهبي: صحيح. والبزار والبيهقي (ج ٥: ص ١١٦) والدارقطني (ص ٢٦٤) وابن الجارود (ص ١٦٥) (وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح) كذا في جميع نسخ المشكاة، وإني لم أجد كلام الترمذي هذا في جامع الترمذي ولا ذكره الزيلعي في نصب الراية (ج ٣: ص ٩٢) والحافظ في التلخيص (ص ٢١٦) والمنذري في مختصر السنن (ج ٢: ص ٤٠٨، ٤٠٩) والمناوي في كشف المناهج وفيض القدير، ولا ذكره المجد في المنتقى والشوكاني في النيل، بل سكتوا كلهم كما سكت عليه أبو داود، فهو حديث صالح قابل للاحتجاج عندهم. وقال النووي

(١٤) باب حرم مكة حرسها الله تعالى

فى شرح المهذب : حديث عبد الرحمن الديلى صحيح ، رواه أبو داود والترمذى والنسائى وابن ماجه وآخرون بأسانيد صحيحة ، وقال بعد ذكر رواية الترمذى من طريق سفيان بن عيينة عن سفيان الثورى عن بكير بن عطاء عن عبد الرحمن ابن يعمر : وإسناد هذه الرواية صحيح ، وهو من رواية سفيان بن عيينة عن سفيان الثورى . قال ابن عيينة : ليس عندكم بالكوفة حديث أشرف ولا أحسن من هذا ـ انتهى كلام النووى . وذكر الترمذى عن سفيان بن عيينة أنه قال : هذا أجود حديث رواه سفيان الثورى . قال السيوطى : أى من حديث أهل الكوفة ، وذلك لأن أهل الكوفة يكثر فيهم التدليس والاختلاف ، وهذا الحديث سالم من ذلك ، فإن الثورى سمعه من بكير ، وسمعه بكير من عبد الرحمن ، وسمعه عبد الرحمن من النبي ﷺ ، ولم يختلف رواته فى إسناده ، وقام الإجماع على العمل به ـ انتهى . ونقل ابن ماجه فى سننه عن شيخه محمد بن يحي : ما أرى للثورى حديثا أشرف منه .

(باب حرم مكة) أى حرمة حرمها ، وسيأتى ذكر حدوده (حرسها الله تعالى) أى حماها وحفظها من الآفات الحسية والعاهات المعنوية ، واعلم أن مكة هى الاسم المشهور لتلك البقعة المباركة ولها أسماء أخرى كثيرة وقد عنى الناس بجمعها منهم العلامة اللغوى مجد الدين الشيرازى والنووى ، وقد ذكرها التقى الفاسى فى شفاء الغرام مع بيان معانى بعض الأسماء ، وقال المحب الطبرى : سمى الله تعالى مكة بخمسة أسماء : مكة وبكة والبلد والقرية وأم القرى ، فأما مكة ففى قوله تعالى ﴿ببطن مكة ـ سورة الفتح : الآية ٢٤﴾ وفى تسميتها بهذا الاسم أربعة أقوال أحدها : لأنها يؤمها الناس من كل مكان ، فكأنها تجتذبهم إليها من قول العرب : إمتك الفصيل ما فى ضرع الناقة إذا لم يبق فيه شيئا ، الثانى : لأنها تمك من ظلم فيها أى تهلكه ، والثالث : لجهد أهلها ، من قولهم «تمككت العظم» إذا أخرجت مخه ، والتمكك الاستقصاء ، الرابع : لقلة الماء بها ، وأما بكة ففى قوله تعالى : ﴿للذى ببكة ـ سورة آل عمران : الآية ٩٠﴾ وفى تسميتها بذلك ثلاثة أقوال ، أحدها : لازدحام الناس بها يقال : هم فيها يتباكون أى يزدحمون ، قاله ابن عباس . والثانى : لأنها تبك أعناق الجبابرة ، أى تدقها ، وما قصدها جبار إلا قصمه الله تعالى ، والثالث : لأنها تضع من نخوة المتكبرين ، وأما تسميتها بالبلد ففى قوله تعالى : ﴿لا أقسم بهذا البلد﴾ قال المفسرون : أراد مكة ، والبلد فى اللغة صدر القرية ، وأما تسميتها بالقرية ففى قوله تعالى : ﴿ضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة ـ سورة النحل : الآية ١١٢﴾ الإشارة إلى مكة ، فإنها كانت ذات أمن يأمن أهلها أن يغار عليهم ، وكانوا أهل طمأنينة لا يحتاجون إلى الانتقال عنها لخوف أو ضيق ، والقرية اسم لما يجمع جماعة كثيرة من الناس ، من قولهم قريت الماء فى الحوض ، إذا جمعته فيه . وأما تسميتها أم القرى ففى قوله تعالى : ﴿لتنذر أم القرى ومن حولها ـ سورة الأنعام : الآية ٩٢﴾ يعنى مكة ، وفى

....

تسميتها بذلك أربعة أقوال ، احدها : أن الأرض دحيت من تحتها ، قاله ابن عباس . وقال ابن قتية : لأنها أقدم الأرض ، والثانى : لأنها قبلة يؤمها جميع الأمة ، الثالث : لأنها أعظم القرى شأنا ، الرابع : لأن فيها بيت الله تعالى ، ولما جرت العادة أن بلد الملك وبيته مقدمان على جميع الأماكن سمى أما لأن الأم متقدمة ، قلت وسماها الله أيضا فى القرآن بالبلد الأمين وبالبلدة وبمعاد بفتح الميم ، فأما الأول : ففى قوله تعالى : ﴿ وهذا البلد الأمين ـ سورة التين : الآية ٣ ﴾ قال ابن عباس : يعنى مكة ، وأما الثانى: ففى قوله تعالى: ﴿ إنما أمرت أن أعبد رب هذه البلدة ـ سورة النمل : الآية ٩٣ ﴾ قال الواحدى فى الوسيط : هى مكة ، وأما الثالث : ففى قوله تعالى : ﴿ إن الذى فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد ـ القصص : الآية ٨٥ ﴾ قال ابن عباس : إلى مكة ، قال التقى الفاسى بعد ذكر هذه الأسماء الثمانية : فهذه ثمانية أسماء لمكة مأخوذة من القرآن العظيم ، ولم يذكر المحب الطبرى من أسمائها المأخوذة من القرآن إلا خمسة لأنه قال : سمى الله تعالى مكة بخمسة أسماء : بكة ومكة والبلد والقرية وأم القرى ـ انتهى ، أما حرم مكة فهو ما أحاطها وأطاف بها من جوانبها ، جعل الله تعالى له حكمها فى الحرمة تشريفا لها ، وسمى حرما لتحريم الله تعالى فيه كثيرا مما ليس بمحرم فى غيره من المواضع ، وحده من طريق المدينة عند التنعيم على ثلاثة أميال من مكة ، وقيل أربعة ، وقيل خمسة ، ومن طريق اليمن طرف أضاة لِبْن على ستة أميال من مكة ، وقيل سبعة ، ومن طريق الجعرانة على تسعة أميال — بتقديم المثناة الفوقية على السين — ومن طريق الطائف على عرفات من بطن نمرة سبعة أميال — بتقديم السين على الباء — وقيل : ثمانية . ومن طريق جدة عشرة أميال . وقال الرافعى : هو من طريق المدينة على ثلاثة أميال ، ومن العراق على سبعة ، ومن الجعرانة على تسعة ومن الطائف على سبعة ومن جدة على عشرة ، والسبب فى بعد بعض الحدود وقرب بعضها ما قيل إن الله تعالى لما أهبط على آدم بيتا من ياقوتة أضاء له ما بين المشرق والمغرب ، فنفرت الجن والشياطين ليقربوا منها ، فاستعاذ منهم بالله وخاف على نفسه منهم ، فبعث الله ملائكة فحفوا بمكة من كل جانب ، ووقفوا مكان الحرم ، أى فى موضع أنصاب الحرم يحرسون آدم ، فصار حدود الحرم موضع وقوف الملائكة ، وقيل : إن الخليل عليه السلام لما وضع الحجر الأسود فى الركن حين بنى الكعبة أضاء له نور وصل إلى أماكن الحدود فجاءت الشياطين فوقفت عند الأعلام فبناها الخليل عليه السلام حاجزا ، رواه مجاهد عن ابن عباس ، وعنه أن جبرئيل عليه السلام أرى إبراهيم عليه السلام موضع أنصاب الحرم فنصبها ثم جددها إسماعيل عليه السلام ثم جددها قصى بن كلاب ثم جددها النبي ﷺ ، فلما ولى عمر رضى الله عنه بعث أربعة من قريش فنصبوا أنصاب الحرم ثم جددها معاوية رضى الله عنه ثم عبد الملك بن مروان كذا ذكر القسطلانى فى شرح البخارى ، ونحوه فى القرى (ص ٦٠٢) للمحب الطبرى، وارجع لمزيد البسط إلى شفاء الغرام (ج ١ : ص ٥٤ إلى ص ٦٦) تنبيه : إن علمى الحرم من

﴿ الفصل الأول ﴾

٢٧٤٠ - (١) عن ابن عباس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة: لا هجرة، ولكن جهاد ونية،

طريق جدة هما العلمان القديمان من زمن نبينا إبراهيم ﷺ بإشارة جبريل عليه السلام بوضعهما فى تلك البقعة كسائر حدود الحرم من الجهات الأخرى، أما العلمان الجنوبيان المسامتان لعلمى الحرم المذكورين فقد أحدثا فى جمادى الثانية سنة ست وسبعين وثلثمائة وألف من أجل طريق السيارات المؤدى بينهما، ثم صار عدول السيارات من هذا الطريق الجنوبى الذى يمر بين العلمين المحدثين إلى الطريق الشمالى الذى يمر بين علمى الحرم القديمين، ولإزالة اللبس لزم التنبيه على ذلك، وحيث الحال ما تقدم من أن حدود الحرم مختلفة فى القرب والبعد، وأن وضع حدود الحرم هو بإيقاف جبريل عليه الصلاة والسلام لأبينا إبراهيم ﷺ على حدود الحرم وظهور أن حد الحرم من طريق المدينة ثلاثة أميال ومن طريق جدة عشرة أميال مع أن الحدين متجاوران فبذلك تبين أنه ليس للاجتهاد فى تحديد الحرم مساغ وأنه لا يجوز لأحد أن يحدث حدا للحرم ويضع عليه أنصابا من تلقاء نفسه لأنه قد لا يكون ذلك حدا للحرم فى نفس الأمر، أما إذا أتى على محل ليس به أعلام فإنه ينظر إلى محاذاة أقرب الأعلام إليه، وليس فى الإمكان سوى ذلك مع عدم الجزم بأن هذا حد للحرم، والله أعلم، كذا فى مفيد الأنام.

٢٧٤٠ - قوله (يوم فتح مكة) منصوب لأنه ظرف لقال (لا هجرة) أى بعد الفتح، وأفصح بذلك فى بعض الروايات أى لا هجرة من مكة إلى المدينة مفروضة بعد الفتح كما كانت قبله، وقد عقد البخارى فى أواخر الجهاد «باب لا هجرة بعد الفتح» قال الحافظ: أى بعد فتح مكة، أو المراد ما هو أعم من ذلك. إشارة إلى أن حكم غير مكة فى ذلك حكمها، فلا تجب الهجرة من بلد قد فتحه المسلمون، أما قبل فتح البلد فمن به من المسلمين أحد ثلاثة، الأول: قادر على الهجرة منها، لا يمكنه إظهار دينه بها ولا أداء واجباته فالهجرة منه واجبة، الثانى: قادر لكنه يمكنه إظهار دينه وأداء واجباته، فمستحبة لتكثير المسلمين ومعونتهم وجهاد الكفار والأمن من غدرهم والراحة من رؤية المنكر بينهم، الثالث: عاجز بعذر من أسر أو مرض أو غيره فتجوز له الإقامة فإن حمل على نفسه وتكلف الخروج منها أجر (ولكن جهاد ونية) أى لكن لكم طريق إلى تحصيل الفضائل التى فى معنى الهجرة، وذلك بالجهاد ونية الخير فى كل شئ، وارتفاع «جهاد» على الابتداء، وخبره محذوف مقدما تقديره «لكم جهاد» قال الحافظ: المعنى أن وجوب الهجرة من مكة انقطع بفتحها إذ صارت دار إسلام ولكن بقى وجوب الجهاد على حاله عند الاحتياج إليه، وفسره بقوله «فإذا استنفرتم فانفروا» أى إذا دعيتم إلى الغزو فأجيبوا، قال الخطابى وغيره: كانت الهجرة فرضا فى أول الإسلام على من أسلم لقلة المسلمين بالمدينة وحاجتهم إلى الاجتماع، فلما فتح الله مكة دخل الناس فى دين الله أفواجا، فسقط فرض

وإذا استنفرتم فانفروا.

الهجرة إلى المدينة، وبقي فرض الجهاد والنية على من قام به أو نزل به عدو - انتهى. قال الحافظ: وكانت الحكمة أيضا في وجوب الهجرة على من أسلم ليسلم من أذى ذويه من الكفار، فإنهم كانوا يعذبون من أسلم منهم إلى أن يرجع عن دينه، وفيهم نزلت: ﴿إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم، قالوا كنا مستضعفين في الأرض، قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها - سورة النساء: الآية ٩٩﴾ وهذه الهجرة باقية الحكم في حق من أسلم في دار الكفر وقدر على الخروج منها، وقد روى النسائي من طريق بهز بن حكيم بن معاوية عن أبيه عن جده مرفوعا: لا يقبل الله من مشرك عملا بعد ما أسلم أو يفارق المشركين، ولأبي داود من حديث سمرة مرفوعا: أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين، وهذا محمول على من لم يأمن على دينه، قال: وقوله «ولكن جهاد ونية» قال الطيبي وغيره: وهذا الاستدراك يقتضي مخالفة حكم ما بعده لما قبله، والمعنى أن الهجرة التي هي مفارقة الوطن التي كانت مطلوبة على الأعيان إلى المدينة انقطعت، إلا أن المفارقة بسبب الجهاد باقية، وكذلك المفارقة بسبب نية صالحة كالفرار من دار الكفر والخروج في طلب العلم والفرار بالدين من الفتن والنية في جميع ذلك (وإذا استنفرتم) بصيغة المجهول أي إذا طلبتم للنفر وهو الخروج إلى الجهاد (فانفروا) بكسر الفاء أي اخرجوا، والمعنى إذا دعاكم السلطان إلى غزو فاذهبوا. قال النووي: يريد أن الخير الذي انقطع بانقطاع الهجرة يمكن تحصيله بالجهاد والنية الصالحة، وإذا أمركم الإمام بالخروج إلى الجهاد ونحوه من الأعمال الصالحة فاخرجوا إليه، وفي الحديث بشارة بأن مكة تبقى دار إسلام أبدا لا يتصور منها الهجرة، وفيه وجوب تعيين الخروج في الغزو على من عينه الإمام، وأن الأعمال تعتبر بالنيات، وقال الخطابي: في الحديث إيجاب النفير والخروج إلى العدو إذا وقعت الدعوة، وهذا إذا كان فيمن بإزاء العدو كفاية فإن لم يكن فيهم كفاية فهو فرض على المطيقين للجهاد، والاختيار للطيق له مع وقوع الكفاية بغيره أن لا يقعد عن الجهاد، قال الله تعالى: ﴿لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم، فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة، وكلا وعد الله الحسنى - سورة النساء: الآية ٩٨﴾ وقد ترجم البخاري لهذا الحديث «باب وجوب النفير وما يجب من الجهاد والنية، وقوله: ﴿انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله - سورة التوبة: الآية ٤٢﴾ قال الحافظ: قوله «وما يجب من الجهاد والنية أي وبيان القدر الواجب من الجهاد ومشروعية النية في ذلك، وللناس في الجهاد حالان، إحداهما في زمن النبي ﷺ والأخرى بعده، فأما الأولى: فأول ما شرع الجهاد بعد الهجرة النبوية إلى المدينة اتفاقا، ثم بعد أن شرع هل كان فرض عين أو كفاية قولان مشهوران للعلماء، وهما في مذهب الشافعي، وقال الماوردي: كان عينا على المهاجرين دون غيرهم، ويؤيده وجوب الهجرة قبل الفتح في حق كل من أسلم إلى المدينة لنصر

وقال يوم فتح مكة: إن هذا البلد حرمه الله يوم خلق السموات والأرض،

الإسلام، وقال السهيلي: كان عينا على الأنصار دون غيرهم، ويؤيده مبايعتهم النبي ﷺ ليلة العقبة على أن يؤووا رسول الله ﷺ وينصروه، فيخرج من قولهما أنه كان عينا على الطائفتين، كفاية في حق غيرهم، ومع ذلك فليس في حق الطائفتين على التعميم، بل في حق الأنصار إذا طرق المدينة طارق، وفي حق المهاجرين إذا أريد قتال أحد من الكفار ابتداء، ويؤيد هذا ما وقع في قصة بدر فيما ذكره ابن اسحاق فإنه كالصريح في ذلك، وقيل كان عينا في الغزوة التي يخرج فيها النبي ﷺ دون غيرها، والتحقيق أنه كان عينا على من عينه النبي ﷺ في حقه ولو لم يخرج؛ **الحال الثاني** بعده ﷺ فهو فرض كفاية على المشهور إلا أن تدعو الحاجة إليه كأن يدهم العدو، ويتعين على من عينه الإمام، ويتأدى فرض الكفاية بفعله في السنة مرة عند الجمهور، ومن حجتهم: أن الجزية تجب بدلا عنه، ولا تجب في السنة أكثر من مرة اتفاقا، فليكن بدلها كذلك، وقيل: يجب كلما أمكن، وهو قوي، والذي يظهر أنه استمر على ما كان عليه في زمن النبي ﷺ إلى أن تكاملت فتوح معظم البلاد وانتشر الإسلام في أقطار الأرض ثم صار إلى ما تقدم ذكره، والتحقيق أيضا أن جنس جهاد الكفار متعين على كل مسلم إما بيده وإما بلسانه وإما بماله وإما بقلبه ـ انتهى. وسيأتي مزيد الكلام في ذلك في شرح هذا الحديث في آخر الفصل الأول من كتاب الجهاد، ويأتي هناك بسط أحكام الجهاد إن شاء الله تعالى (وقال يوم فتح مكة) قال القاري: أعاده تأكيدا أو إشارة إلى وقوع هذا القول وقتا آخر من ذلك اليوم والله تعالى أعلم ـ انتهى. قلت: اللفظ المذكور لمسلم رواه في الحج عن إسحاق بن إبراهيم عن جرير وروى البخاري هذا الحديث في باب لا يحل القتال بمكة من كتاب الحج من طريق عثمان بن أبي شيبة عن جرير بلفظ «فإذا استنفرتم فانفروا فإن هذا بلد» إلخ. أي ليس فيه قوله «وقال يوم فتح مكة» قال الحافظ: الفاء أي في قوله «فإن هذا» جواب شرط محذوف تقديره إذا علمتم ذلك فاعلموا أن هذا بلد حرام، وكأن وجه المناسبة أنه لما كان نصب القتال عليه حراما كان التنفير يقع منه لا إليه، ولما روى مسلم هذا الحديث عن إسحاق عن جرير فصل الكلام الأول من الثاني بقوله «وقال يوم الفتح: إن الله حرم» إلى آخره. فجعله حديثا آخر مستقلا، وهو مقتضى صنيع من اقتصر على الكلام الأول كعلي بن المديني عن جرير كما سيأتي في الجهاد ـ انتهى (إن هذا البلد) أي مكة يعني حرمها. قال القاري: أو المراد بالبلد أرض الحرم جميعها (حرمه الله) أي حكم بتحريمها وقضاه، وظاهره أن حكم الله تعالى في مكة أن لا يقاتل أهلها ويؤمن من استجار بها ولا يتعرض له، وهو أحد أقوال المفسرين في قوله تعالى: ﴿ومن دخله كان آمنا ـ سورة آل عمران: الآية ٩١﴾ وقوله: ﴿أو لم يروا أنا جعلنا حرما آمنا ـ سورة العنكبوت: الآية ٦٧﴾ (يوم خلق السموات والأرض) يعني أن تحريمه أمر قديم وشريعة سالفة مستمرة وحكمه تعالى قديم لا يتقيد بزمان

فهو حرام بحرمة الله

فهو تمثيل فى تحريمه بأقرب متصور لعموم البشر ، إذ ليس كلهم يفهم معنى تحريمه فى الأزل وليس تحريمه مما أحدثه الناس أو اختص بشرعه ، وهذا لا ينافى قوله فى حديث جابر عند مسلم وحديث أنس عند البخارى إن ابراهيم حرم مكة ، لأن إسناد التحريم إليه من حيث أنه مبلغه فإن الحاكم بالشرائع والأحكام كلها هو الله تعالى ، والأنبياء يبلغونها ، فكما تضاف إلى الله تعالى من حيث أنه الحاكم بها تضاف إلى الرسل لأنها تسمع منهم وتبين على ألسنتهم ، والحاصل أنه أظهر تحريمها مبلغا عن الله بعد أن كان مهجورا لا أنه ابتدأه ، وقيل إنه حرمها بإذن الله يعنى أنه تعالى كتب فى اللوح المحفوظ يوم خلق السموات والأرض أن إبراهيم سيحرم مكة بأمر الله تعالى ، كذا فى إرشاد السارى . وقال العينى : معنى قوله «إن إبراهيم حرم مكة» أعلن بتحريمها وعرف الناس بأنها حرام بتحريم الله إياها فلما لم يعرف تحريمها إلا فى زمانه على لسانه أضيف إليه ، وذلك كما فى قوله تعالى: ﴿الله يتوفى الأنفس - سورة الزمر: الآية ٤٣﴾ فإنه أضاف إليه التوفى ، وفى آية أخرى : ﴿قل يتوفاكم ملك الموت - سورة السجدة : الآية ١١﴾ فأضاف إلى الملك التوفى ، وقال فى آية أخرى: ﴿الذين تتوفاهم الملائكة - سورة النحل : الآية ٣٠ و ٣٤﴾ فأضاف إليهم التوفى ، وفى الحقيقة المتوفى هو الله عز وجل ، وأضاف إلى غيره لأنه ظهر على أيديهم - انتهى . وقال الحافظ : لا معارضة بين الحديثين لأن معنى قوله «إن إبراهيم حرم مكة» أى بأمر الله تعالى لا باجتهاده ، أو أن الله قضى يوم خلق السموات والأرض أن إبراهيم سيحرم مكة ، أو المعنى أن إبراهيم أول من أظهر تحريمها بين الناس ، وكانت قبل ذلك عند الله حراما ، أو أول من أظهره بعد الطوفان ، وقال القرطبى : معناه : إن الله حرم مكة ابتداء من غير سبب ينسب لأحد ولا لأحد فيه مدخل ، قال : ولأجل هذا أكد المعنى بقوله (فى حديث أبى شريح الآتى) : ولم يحرمها الناس . والمراد بقوله «ولم يحرمها الناس» أن تحريمها ثابت بالشرع لا مدخل للعقل فيه ، أو المراد أنها من محرمات الله فيجب امتثال ذلك وليس من محرمات الناس يعنى فى الجاهلية كما حرموا أشياء من عند أنفسهم فلا يسوغ الاجتهاد فى تركه ، وقيل معناه : إن حرمتها مستمرة من أول الخلق ، وليس مما اختصت به شريعة النبى ﷺ . قال الحافظ : واستدل بالحديث على اشتراط الإحرام على من دخل الحرم . قال القرطبى : معنى قوله «حرمه الله» أى يحرم على غير المحرم دخوله حتى يحرم ، ويجرى هذا مجرى قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم - سورة النساء: الآية ٢٧﴾ أى وطؤهن ﴿وحرمت عليكم الميتة - سورة المائدة : الآية ٤﴾ أى أكلها . فعرف الاستعمال يدل على تعيين المحذوف . قال: وقد دل على صحة هذا المعنى اعتذاره عن دخول مكة غير محرم مقاتلا بقوله «لم تحل لى إلا ساعة من نهار» الحديث - انتهى . وقد تقدم بسط القول فى هذه المسئلة فى شرح حديث ابن عباس فى بيان المواقيت (ج ٦ : ص ٢٤٣ إلى ص ٢٤٦) وتقدم الجواب هناك عن الاستدلال بهذا الحديث على منع دخول الحرم بغير إحرام فتذكر (فهو) أى البلد (حرام) أى محرم محترم (بحرمة الله)

إلى يوم القيامة،

أى بسبب حرمة الله ، فالباء للسببية ، ويجوز أن تكون للملابسة فيكون متعلق الباء محذوفا ، أى متلبسا بحرمة الله ، وهو تأكيد للتحريم (إلى يوم القيامة) إيماء إلى عدم نسخه، وقال الحافظ : قوله «بحرمة الله» أى بتحريمه ، وقيل : الحرمة الحق ، أى حرام بالحق المانع من تحليله ، قال : واستدل به على تحريم القتل والقتال بالحرم ، **فأما القتل** فنقل بعضهم الاتفاق على جواز إقامة حد القتل فيها على من أوقعه فيها ، وخص الخلاف بمن قتل فى الحل ثم لجأ إلى الحرم ، وممن نقل الاجماع على ذلك ابن الجوزى ، واحتج بعضهم بقتل ابن خطل بها ، ولا حجة فيه ، لأن ذلك كان فى الوقت الذى أحلت فيه للنبي ﷺ ، وزعم ابن حزم أن مقتضى قول ابن عمر وابن عباس وغيرهما أنه لا يجوز القتل فيها مطلقا . ونقل التفصيل عن مجاهد وعطاء. وقال أبوحنيفة : لا يقتل فى الحرم حتى يخرج إلى الحل باختياره لكن لا يجالس ولا يكلم ويوعظ ويذكر حتى يخرج ، وقال أبو يوسف : يخرج مضطرا إلى الحل وفعله ابن الزبير ، وروى ابن أبى شيبة من طريق طاوس عن ابن عباس : من أصاب حدا ثم دخل الحرم لم يجالس ولم يبايع ، وعن مالك والشافعى يجوز إقامة الحد مطلقا فيها ، لأن العاصى هتك حرمة نفسه فأبطل ما جعل الله له من الأمن ، **وأما القتال** فقال الماوردى : من خصائص مكة أن لا يحارب أهلها فلو بغوا على أهل العدل فإن أمكن ردهم بغير قتال لم يجز ، وإن لم يمكن إلا بالقتال ، فقال الجمهور يقاتلون لأن قتال البغاة من حقوق الله تعالى ، فلا يجوز إضاعتها ، وقال الآخرون : لا يجوز قتالهم ، بل يضيق عليهم إلى أن يرجعوا إلى الطاعة ، قال النووى : والأول نص عليه الشافعى وأجاب أصحابه عن الحديث بحمله على تحريم نصب القتال بما يعم أذاه كالمنجنيق ، بخلاف ما لو تحصن الكفار فى بلد ، فإنه يجوز قتالهم على كل وجه ، وعن الشافعى قول آخر بالتحريم اختاره القفال ، وجزم به فى شرح التلخيص. وقال به جماعة من علماء الشافعية والمالكية ، قال الطبرى : من أتى حدا فى الحل واستجار بالحرم فللإمام إلجاؤه إلى الخروج منه ، وليس للإمام أن ينصب عليه الحرب بل يحاصره ويضيق عليه حتى يذعن للطاعة لقوله ﷺ : وإنما أحلت لى ساعة من نهار ، وقد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس . فعلم أنها لا تحل لأحد بعده بالمعنى الذى حلت له به ، وهو محاربة أهلها والقتل فيها ، ومال ابن العربى إلى هذا ، وقال ابن المنير : قد أكد النبي التحريم بقوله «حرمه الله» ثم قال «فهو حرام بحرمة الله» ثم قال «ولم تحل لى إلا ساعة من نهار» وكان إذا أراد التأكيد ذكر الشئ ثلاثا ، قال فهذا نص لا يحتمل التأويل . وقال القرطبي : ظاهر الحديث يقتضى تخصيصه ﷺ بالقتال لاعتذاره عما أبيح له من ذلك مع أن أهل مكة كانوا إذ ذاك مستحقين للقتال والقتل لصدهم عن المسجد الحرام وإخراجهم أهله منه وكفرهم ، وهذا الذى فهمه أبو شريح كما سيأتى وقال به غير واحد من أهل العلم. وقال ابن دقيق العيد : يتأكد القول بالتحريم بأن الحديث دال على أن المأذون للنبي ﷺ فيه لم يؤذن لغيره فيه ، والذى وقع له إنما هو مطلق القتال لا القتال الخاص بما يعم كالمنجنيق فكيف

....

يسوغ التأويل المذكور ، وأيضا فسياق الحديث يدل على أن التحريم لإظهار حرمة البقعة بتحريم سفك الدماء فيها ، وذلك لا يختص بما يستاصل ـ انتهى كلام الحافظ . قلت : ومذهب الحنفية فى مسئلتى القتل والقتال فى الحرم على ما ذكره فى غنية الناسك (ص ١٦٣) هو أن من جنى فى غير الحرم بأن قتل او ارتد أو زنى أو شرب الخمر أو فعل غير ذلك مما يوجب الحد ثم لاذ إليه لا يتعرض له ما دام فى الحرم ولكن المرتد يعرض عليه الإسلام فإن أسلم سلم وإلا قتل لأن إباءه عن الإسلام جناية فى الحرم ، وغير المرتد لا يبايع ولا يؤاكل ولا يجالس ولا يؤوى إلى أن يخرج منه فيقتص منه ، وأما إن فعل ما يوجب القصاص ثم لاذ إليه فإن كان القصاص فى النفس لا يتعرض له ويضيق عليه حتى يخرج كما فى الحد وإن كان فيما دون النفس يقتص منه فى الحرم ، لأن الأطراف يسلك بها مسلك الأموال ، ومن جنى على المال إذا لجأ إلى الحرم يؤخذ منه لأنه حق العبد أى فكذا يقتص منه فى الأطراف بخلاف الحد لأنه حق الرب تبارك وتعالى ، وبخلاف القصاص فى النفس لأنه ليس بمنزلة المال ، وإن فعل شيئا من ذلك فى الحرم يقام عليه الحد ويقتص منه فيه ، وإن قتل فى الحرم قتل فيه ، وإن قتل فى البيت لا يقتل فيه . قال فى رد المحتار : وكذا الحكم فى سائر المساجد ـ انتهى . ومن دخل الحرم مقاتلا قتل فيه إلى آخر ما ذكر ، قلت : واستدل لما ذهب إليه مالك والشافعى ومن تبعهما من أن حكم الحرم كغيره فيقام فيه الحد ويستوفى فيه القصاص سواء كانت الجناية فى الحرم أو فى الحل ثم لجأ إلى الحرم بأن العاصى هتك حرمة نفسه فأبطل ما جعل الله له من الأمن ، واستدلوا لذلك أيضا بعمومات النصوص الدالة على استيفاء الحدود والقصاص فى كل زمان ومكان ، وبأن النبى ﷺ أمر بقتل ابن خطل وهو متعلق بأستار الكعبة ، وبالقياس على من أتى فى الحرم ما يوجب القتل ، وأما ما ذهب إليه أبوحنيفة وأصحابه من الفقهاء والإمام أحمد وبعض المحدثين من أنه إن كانت الجناية فى الحرم استوفيت العقوبة فيه وإن كانت فى الحل ثم لجأ إلى الحرم لم تستوف منه فيه ويلجأ إلى الخروج منه ، فإذا خرج اقتص منه ، فاستدل لهم بمثل قوله تعالى : ﴿ومن دخله كان آمنا﴾ ﴿أو لم نمكن لهم حرما آمنا ـ سورة القصص : الآية ٥٧﴾ ونحوهما من الآيات ، ولو لم يكن للتخصيص فائدة ما ذكر ، وأجاب هؤلاء عن أدلة المعارضين بأن العمومات لا تتناوله لأن لفظها لا يدل عليه لا بالوضع ولا بالتضمن فهو مطلق بالنسبة إليها ، ولو فرض تناولها له لكانت مخصصة بالأدلة الواردة فى منع إقامة الحد فيه لئلا يبطل موجبها . وأما قتل ابن خطل فليس فيه دليل لأنه قتل فى الساعة التى أحل فيها الحرم للنبى ﷺ ، وأما قياسه على من أتى فى الحرم بما يوجب القتل فلا يستقيم ، لأن الجانى فيه هتك حرمته وحرمة الله تعالى فهما مفسدتان ولو لم يقم الحد على الجناة فيه لعم الفساد وعظم الشر فى حرم الله بخلاف الذى أتى ما يوجب القتل خارجه فذنبه أخف كثيرا وهو بلجوءه إلى الحرم كالتائب من الذنب النادم على فعله . قلت : ونصر ابن حزم فى المحلى (ج ٧ : ص ٢٦٢) أن القصاص

وإنه لم يحل القتال فيه لأحد قبلى ولم يحل لى إلا ساعة من نهار،

وأنواع الحدود لاتقام فى الحرم مطلقا ، وقال من أتى فيه بما يوجب القتل والحد فليخرج ثم يقام عليه ، ونقل عمومات عن بعض الصحابة ظاهرها معه . قلت : والقول الراجح عندنا هو ما ذهب إليه أبوحنيفة وأحمد لقوة دليل هذا القول والله أعلم (وإنه) أى الشأن ، فالهاء فيه ضمير الشان (لم يحل القتال فيه لأحد قبلى) زاد فى بعض طرق البخارى «ولا يحل لأحد بعدى» قال المحب الطبرى (ص ٥٩١) : هذا القول يحتمل وجوها ثم ذكرها ، وقال : الوجه الرابع وهو أقواها وأسلمها عن الاعتراض أن يريد تحريم القتل بها وكان مستحقا ، حتى لو دخل كافر بغير أمان أو زان محصن أو من قتل إنسانا عمدا عدوانا لم يقتل بها بل يضيق عليه حتى يخرج ، وهذا مذهب أبى حنيفة وإحدى الروايتين عن أحمد وقول بعض أصحاب مالك ، وكذلك القتال أيضا لا يكون بقتل ، بل بالحصر والتضييق والمدافعة حتى يخرجوا منها ، ولا كذلك سائر البلاد ، وإليه الإشارة بقوله ﷺ «فإن أحد ترخص بقتال رسول الله ﷺ» أى وقتله ابن خطل وغيره وقد عاذوا بالحرم ، فيقال لهم : إن الله عز وجل أذن لرسوله ﷺ ولم يأذن لكم ، فمنع رسول الله ﷺ الناس أن يقتدوا به فى هذه الرخصة ، وأن يعد سببها تحقيقا لاختصاصه ﷺ بهذه الرخصة - انتهى . قال ابن بطال : المراد بقوله «ولا تحل لأحد بعدى» الإخبار عن الحكم فى ذلك لا الإخبار بما سيقع لوقوع خلاف ذلك فى الشاهد كما وقع من الحجاج وغيره - انتهى . ومحصله أنه خبر بمعنى النهى بخلاف قوله «لم يحل القتال فيه لأحد قبلى» فإنه خبر محض ، أو معنى قوله «ولا تحل لأحد بعدى» أى لا يحله الله بعدى ، لأن النسخ ينقطع بعده لكونه خاتم النبيين ، (ولم يحل) أى القتال (لى إلا ساعة من نهار) أى مقدارا من الزمان ، وهومابين طلوع الشمس وصلاة العصر ، وقد ورد عند أحمد من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده «لما فتحت مكة قال : كفوا السلاح إلا خزاعة عن بنى بكر ، فأذن لهم حتى صلى العصر ، ثم قال : كفوا السلاح فلقى رجل من خزاعة رجلا من بنى بكر من غد بالمزدلفة فقتله فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقام خطيبا فقال : ورأيته مسندا ظهره إلى الكعبة» فذكر الحديث . ويستفاد منه أن قتل من أذن النبى ﷺ فى قتلهم كابن خطل وقع فى الوقت الذى أبيح للنبى ﷺ فيه القتال خلافا لمن حمل قوله «ساعة من نهار» على ظاهره فاحتاج إلى الجواب عن قصة ابن خطل كذا فى الفتح قال القارى : قوله ﷺ : ولم يحل لى إلا ساعة من نهار ، أى أحل لى ساعة إراقة الدم دون الصيد وقطع الشجر ، وقال الخطابى ، قيل : إنما أحلت له فى تلك الساعة إراقة الدم دون الصيد وقطع الشجر وسائر ما حرم على الناس منه - انتهى . قال الطبرى : ويحتمل العموم ، فإن انتشار العسكر لا يخلو من تنفير صيد ودوس خلا وقطعه وغير ذلك ، والعمد والخطأ فيه سواء ، وقال أيضا : يحتمل أن يكون المراد جميع ما حرم فيه من تنفير الصيد واختلاء الخلا وعضد الشجر ، لأن ذلك من لوازم انتشار العسكر غالبا فالصيد ينفر

فهو حرام بحرمة الله إلى يوم القيامة، لا يعضد

بذلك والدواب يختلى لها ويخبط فحصوله وإن كان تبعا وضمنا لكنه لما كان معلوما بالضرورة كان كالمباشر- انتهى. ثم قال القاري: قوله «لم يحل لي إلا ساعة من نهار» دل على أن فتح مكة كان عنوة وقهرا كما هو عندنا، وقال الشيخ الدهلوي: يدل ظاهره على وقوع القتال فيه، وقد وقع من خالد بن الوليد، وكان ذلك بأمر من النبي أو بإذن منه ﷺ ولهذا ذهب الأكثرون، ومنهم أبوحنيفة إلى أن مكة فتحت عنوة، وعن الشافعي وهو رواية عن أحمد أنها فتحت صلحا، لأنهم لم يتهيؤا للحرب، وإنما وقعت اتفاقا بعد دخول خالد وتعرض بعض المشركين، واعتذاره ﷺ بحل القتال له صريح في وقوع القتال والفتح عنوة، وثمرة الخلاف أن من قال: فتحت عنوة لا يجوز بيع دورها وإجارتها لأن النبي ﷺ أخذها من الكفار وجعلها وقفا بين المسلمين، ومن قال بالفتح صلحا جوز ذلك لأنها مملوكة لأصحابها مبقاة على أملاكهم- انتهى. قلت: ذهب الأكثرون منهم أبوحنيفة وأحمد في المشهور عنه إلى أن مكة فتحت عنوة، وذهب الشافعي إلى أنها فتحت صلحا، واستدل له على ذلك بأنها لو فتحت عنوة لقسمها النبي ﷺ بين الغانمين كخيبر ولملك الغانمون دورها وكانوا أحق بها من أهلها، ولو كانت عنوة لم يؤمن أهلها. واستدل الجمهور بقوله ﷺ «لم يحل لي إلا ساعة من نهار» وبقوله في حديث أبي شريح «فإن ترخص أحد بقتال رسول الله ﷺ فيها فقولوا له: إن الله أذن لرسوله ولم يأذن لك» واستدلوا أيضا بأن النبي ﷺ دخلها في حالة حرب وتعبئة فقد جعل للجيش ميمنة وميسرة ومقدمة ومؤخرة وقلبا، ودخلها وعلى رأسه المغفر غير محرم. وحصل القتال بين خالد بن الوليد وبينهم حتى قتل منهم جماعة. وقال ﷺ للأنصار: أترون أوباش قريش وأتباعهم احصدوهم حصدا، حتى قال أبو سفيان: يا رسول الله أبيحت خضراء قريش لا قريش بعد اليوم، وقال: من أغلق بابه فهو آمن، وغير ذلك من الأدلة الواضحة الصحيحة، وأجابوا عن أدلة المعارضين فقالوا أما كونه لم يقسم أرضها بين الغانمين فلأن الأرض غير داخلة في الغنائم التي تقسم، وهذا عمل الخلفاء الراشدين في أرض العنوة التي يأخذونها لا يقسمونها، وإنما يجعلونها فيئا على المسلمين أولهم وآخرهم على أن النبي ﷺ مَنّ على أهل مكة فأمنهم، ومن تأمينهم ترك ما بأيديهم مع أن هناك خلافا بين العلماء هل يملك رباع مكة ودورها؟ وقد رجح كثير من العلماء عدم تملكها وقالوا: إنه يستوي فيها المسلمون كالمساجد، وأما تأمينه أهلها فبعد القتال من عليهم بذلك لكونهم جيران بيت الله تعالى، وبعد أن رأوا أن لا طاقة لهم في القتال طلبوا الأمان فأجابهم لطفا بهم ورحمة، كذا في تيسير العلام. وارجع لمزيد التفصيل إلى الفتح في شرح حديث هشام بن عروة عن أبيه من باب «أين ركز النبي ﷺ الراية يوم الفتح؟» (فهو) أي البلد (حرام) أي على كل أحد بعد تلك الساعة (بحرمة الله) أي المؤبدة (لا يعضد) بضم أوله وفتح الضاد المعجمة أي لا يقطع،

شوكه، ولا ينفر صيده، ولا يلتقط لقطته

والعضد القطع، يقال: عضدت الشجر أعضده بالكسر قطعته، قال ابن الجوزي: أصحاب الحديث يقولون يعضد بضم الضاد. وقال لنا ابن الخشاب: هو بكسرها، والمعضد بكسر أوله الآلة التي يقطع بها. قال الخليل: المعضد الممتهن من السيوف في قطع الشجر. وقال الطبري: أصله من عضد الرجل إذا أصابه بسوء في عضده (شوكه) قال القاري: أي ولو يحصل التأذي به. وأما قول بعض الشافعية أنه يجوز قطع الشوك المؤذي فمخالف لإطلاق النص، ولذا جرى جمع من متأخريهم على حرمة قطعه مطلقا، وصححه النووي في شرح مسلم واختاره في عدة كتبه - انتهى. قلت: قال الخطابي في المعالم: أما الشوك فلا بأس بقطعه لما فيه من الضرر وعدم النفع ولا بأس بأن ينتفع بحطام الشجر وما بلي منه - انتهى. وقال الحافظ: وأجازوا (أي الشافعية) قطع الشوك لكونه يؤذي بطبعه فأشبه الفواسق ومنعه الجمهور لحديث ابن عباس، وصححه المتولي من الشافعية، وأجابوا بأن القياس المذكور في مقابلة النص فلا يعتبر به حتى ولو لم يرد النص على تحريم الشوك لكان في تحريم قطع الشجر (كما في حديث أبي هريرة الآتي) دليل على تحريم قطع الشوك لأن غالب شجر الحرم كذلك، ولقيام الفارق أيضا فإن الفواسق المذكورة تقصد بالأذى بخلاف الشجرة. قال ابن قدامة: ولا بأس بالانتفاع بما انكسر من الأغصان وانقطع من الشجر بغير صنع آدمي ولا بما يسقط من الورق، نص عليه أحمد ولا نعلم فيه خلافا - انتهى (ولا ينفر) بضم أوله وتشديد الفاء المفتوحة (صيده) أي لا يصاح عليه فينفر. وقال سفيان بن عيينة: معناه أن يكون الصيد في ظل الشجرة فلا ينفر ليجلس مكانه ويستظل. قال الطبري: لا خلاف أنه لو نفره وسلم فلا جزاء عليه لكنه يأثم بارتكابه النهي، فلو أتلفه أو تلف بتنفيره وجب جزاءه، وقال النووي: يحرم التنفير وهو الازعاج عن موضعه فإن نفره عصى سواء تلف أو لا، فإن تلف في نفاره قبل سكونه ضمن وإلا فلا. قال العلماء يستفاد من النهي عن التنفير تحريم الإتلاف بالأولى. وقال الحافظ: قيل: تنفير الصيد كناية عن الاصطياد، وقيل: هو على ظاهره، وقد روى البخاري عن عكرمة أنه قال: هو أن تنحيه من الظل تنزل مكانه، قال الحافظ: قيل نبه عكرمة بذلك على المنع من الإتلاف كسائر أنواع الأذى تنبيها بالأدنى على الأعلى، وقد خالف عكرمة عطاء ومجاهد فقالا: لا بأس بطرده ما لم يفض إلى قتله، أخرجه ابن أبي شيبة، وروى ابن أبي شيبة أيضا من طريق الحكم عن شيخ من أهل مكة أن حماما كان على البيت فذرق على يد عمر فأشار عمر بيده فطار فوقع على بعض بيوت مكة فجاءت حية فأكلته فحكم عمر على نفسه بشاة، وروى من طريق أخرى عن عثمان نحوه (ولا يلتقط) بصيغة المعلوم (لقطته) بالنصب على أنه مفعول. قال القسطلاني: لقطته بفتح القاف في اليونينية وبسكونها في غيرها قال الأزهري: والمحدثون لا يعرفون غير الفتح، ونقل الطيبي عن صاحب شرح السنة أنه قال: اللقطة بفتح القاف والعامة تسكنها.

إلا من عرفها،

وقال الخليل: هو بالسكون، وأما بالفتح فهو الكثير الالتقاط، قال الأزهري: وهو القياس، وقال ابن بري في حواشي الصحاح: وهذا هو الصواب، لأن الفعلة للفاعل كالضحكة للكثير الضحك، وفي القاموس: واللقط محركة أي بغير هاء وكحزمة وهمزة وثمامة ما التقط ـ انتهى. وقال النووي: اللغة المشهورة فتحها. قال القسطلاني: وهي هنا نصب مفعول مقدم والفاعل قوله (إلا من عرفها) أي أشهرها ثم يحفظها لمالكها ولا يتملكها، أي عرفها ليعرف مالكها فيردها إليه، وهذا بخلاف غير الحرم، فإنه يجوز تملكها بشرطه. وقال الحنفية والمالكية حكمها واحد في سائر البلاد لعموم قوله ﷺ: اعرف عفاصها ووكاءها ثم عرفها سنة من غير فصل، لنا أن قوله «ولا يلتقط لقطته» ورد مورد بيان الفضائل المختصة بمكة كتحريم صيدها وقطع شجرها، وإذا سوى بين لقطة الحرم وبين لقطة غيره من البلاد بقي ذكر اللقطة في هذا الحديث خاليا عن الفائدة ـ انتهى. وقال التوربشتي: قوله «لا يلتقط لقطته إلا من عرفها» أي لا يلتقطها إلا من يريد تعريفها فحسب، يدل عليه قوله في حديث أبي هريرة «ولا يلتقط ساقطتها إلا منشد» أي ليس للملتقط أن يتصدق بها أو يستنفقها كسائر اللقطات وذلك لتعظيم أمر الحرم، ولم يفرق أكثر العلماء بين لقطة الحرم ولقطة غيره من الأماكن، ويعضد هذا الحديث وما ورد بمعناه قول من فرق بينهما لأن الكلام ورد مورد بيان الفضائل المختصة بها كتحريم صيدها وقطع شجرها وحصد خلاها، ثم إن الخبر الخاص إنما يساق لعلم خاص وإذا سوى بين لقطة الحرم ولقطة غيره من البلاد وجدنا ذكر حكم اللقطة في هذا الحديث خاليا عن الفائدة ـ انتهى. قلت: ذهب الشافعية ومتأخرو المالكية فيما ذكره صاحب تحصيل المرام من المالكية إلى أن لقطة مكة بخلاف غيرها من البلاد وأنها لا تحل إلا لمن يعرفها أبدا ولا يتملكها كما يتملكها في غيرها من البلاد، والصحيح من مذهب مالك وأبي حنيفة وأحمد أنه لا خصوصية للقطة مكة وأن حكم اللقطة في سائر البلاد واحد، والحديث عندهم محمول على المبالغة في التعريف، فإن الحاج يرجع إلى بلاده فلا يعود إلا بعد أعوام فتدعو الضرورة إلى إطالة التعريف أو على قطع وهم من يظن أنه لا يحتاج إلى التعريف، فإن الغالب أن الحجيج إذا تفرقوا مشرقين ومغربين وقد مدت المطايا أعناقها لا يعرجون على شئ فلا فائدة في التعريف. وقال القاري: المقصود من ذكرها أن لا يتوهم تخصيص تعريفها بأيام الموسم، وقال ابن الهمام: تخصيص مكة لدفع وهم سقوط التعريف بها بسبب أن الظاهر أن ما وجد بها من لقطة فالظاهر أنه للغرباء، وقد تفرقوا فلا يفيد التعريف فيسقط ـ انتهى، قال الحافظ: استدل بحديثي ابن عباس وأبي هريرة على أن لقطة مكة لا تلتقط للتملك بل للتعريف خاصة وهو قول الجمهور، وإنما اختصت بذلك عندهم لإمكان إيصالها إلى ربها لأنها إن كانت للمكي فظاهر، وإن كانت للآفاقي فلا يخلو أفق غالبا من وارد إليها. فإذا عرفها واجدها في كل

ولا يختلى خلاها. فقال العباس: يا رسول الله! إلا الإذخر

عام سهل التوصل إلى معرفة صاحبها، قاله ابن بطال. وقال أكثر المالكية وبعض الشافعية: هى كغيرها من البلاد وإنما تختص مكة بالمبالغة فى التعريف لأن الحاج يرجع إلى بلده وقد لا يعود، فاحتاج الملتقط بها إلى المبالغة فى التعريف. واحتج ابن المنير لمذهبه بظاهر الاستثناء لأنه نفى الحل واستثنى المنشد (فى قوله «لا تحل ساقطتها إلا لمنشد») فدل على أن الحل ثابت للمنشد لأن الاستثناء من النفى إثبات. قال: ويلزم على هذا أن مكة وغيرها سواء، والقياس يقتضى تخصيصها، والجواب أن التخصيص إذا وافق الغالب لم يكن له مفهوم، والغالب أن لقطة مكة ييأس ملتقطها من صاحبها وصاحبها من وجدانها لتفرق الخلق إلى الآفاق البعيدة فربما داخل الملتقط الطمع فى تملكها من أول وهلة فلا يعرفها فنهى الشارع عن ذلك وأمر أن لا يأخذها إلا من عرفها، وفارقت فى ذلك لقطة العسكر ببلاد الحرب بعد تفرقهم فإنها لا تعرف فى غيرهم باتفاق بخلاف لقطة مكة فيشرع تعريفها لإمكان عود أهل أفق صاحب اللقطة إلى مكة فيحصل التوصل إلى معرفة صاحبها - انتهى. (ولا يختلى) بضم الياء وسكون الخاء المعجمة وفتح الفوقية واللام أى لا يجز ولا يقطع (خلاها) بفتح المعجمة مقصورا الرطب من الكلأ، فإذا يبس فهو حشيش وهشيم، قال الحافظ: الخلا هو الرطب من النبات واختلاؤه قطعه واحتشاشه، واستدل به على تحريم رعيه لكونه أشد من الاحتشاش، وبه قال مالك والكوفيون واختاره الطبرى. وقال الشافعى: لا بأس بالرعى لمصلحة البهائم وهو عمل الناس بخلاف الاحتشاش فإنه المنهى عنه فلا يتعدى ذلك إلى غيره - انتهى. قلت: الظاهر أن الإمام مالكا وافق الشافعى فى جواز الرعى لما فى المدونة. قال مالك: لا بأس بالرعى فى حرم مكة وحرم المدينة فى الحشيش والشجر، وفى آخر جامع الحج من الموطأ: سئل مالك هل يحتش الرجل لدابته من الحرم؟ فقال: لا. قال الباجى: وهذا كما قال أن لا يحتش أحد فى الحرم لدابته ولا لغير ذلك إلا الإذخر الذى أباحه النبى ﷺ، ومن احتش فى الحرم فلا جزاء عليه ولا بأس أن يرعى الإبل فى الحرم. والفرق بينه وبين الاحتشاش أن الاحتشاش تناول قطع الحشيش وإرسال البهائم للرعى ليس بتناول لذلك، وهذا لا يمكن الاحتراز منه، ولو منع منه لامتنع السفر فى الحرم والمقام فيه لتعذر الامتناع منه والتحرز - انتهى. قال الحافظ: وفى تخصيص التحريم بالرطب إشارة إلى جواز رعى اليابس واختلائه وهو أصح الوجهين للشافعية، لأن النبت اليابس كالصيد الميت. قال ابن قدامة لكن فى استثناء الإذخر إشارة إلى تحريم اليابس من الحشيش، ويدل عليه أن فى بعض طرق حديث أبى هريرة «ولا يحتش حشيشها». قال: وأجمعوا على إباحة أخذ ما استنبته الناس فى الحرم من بقل وزرع ومشموم فلا بأس برعيه واختلائه - انتهى. وسيأتى بسط الكلام فى ذلك فى شرح قوله الآتى «لا يعضد شجرها» (فقال العباس) أى ابن عبد المطلب (إلا الإذخر) يجوز فيه الرفع بدلا مما قبله

فإنه لقينهم ولبيوتهم. فقال : إلا الإذخر. متفق عليه.

٢٧٤١ - (٢) وفي رواية أبي هريرة :

ونصبه لكونه مستثنى بعد النفي ، واختار ابن مالك النصب لكون الاستثناء وقع متراخيا عن المستثنى منه والإذخر بكسر الهمزة والخاء المعجمة بينهما ذال معجمة ساكنة نبت معروف عند أهل مكة طيب الريح له أصل مندفن أي ماض في الأرض ، وقضبان دقاق ينبت في السهل والحزن ، وبالمغرب صنف منه فيما قاله ابن البيطار. قال : والذي بمكة أجوده ، وأهل مكة يسقفون به البيوت بين الخشب يعني يجعلونه تحت الطين وفوق الخشب ليسد الخلل فلا يسقط الطين ، وكذا يجعلونه في القبور يعني يسدون به الخلل بين اللبنات في القبور ، وكانوا يستعملونه بدلا من الحلفاء في الوقود ، ولهذا قال العباس فإنه لقينهم ، ووقع عند عمر بن شبة «فقال العباس : يا رسول الله إن أهل مكة لا صبر لهم عن الإذخر لقينهم وبيوتهم» وهذا يدل على أن الاستثناء في حديث الباب لم يرد به أن يستثنى هو ، وإنما أراد به أن يلقن النبي ﷺ الاستثناء (فإنه لقينهم) بفتح القاف وسكون التحتانية بعدها نون أي الحداد وحاجته له ليوقد به النار وقال الطبري : القين عند العرب كل ذي صناعة يعالجها بنفسه ، وفي رواية للبخاري «فإنه لصاغتنا وقبورنا» ووقع في مرسل مجاهد عند عمر بن شبة الجمع بين الثلاثة (ولبيوتهم) أي لسقفها (فقال : إلا الإذخر) هو استثناء بعض من كل لدخول الإذخر في عموم ما يختلى ، قال الحافظ : اختلفوا هل كان قوله ﷺ «إلا الإذخر» باجتهاد أو وحي ؟ وقيل كان الله فوض له الحكم في هذه المسئلة مطلقا. وقيل : أوحي إليه قبل ذلك أنه إن طلب أحد استثناء شيء من ذلك فأجب سؤاله. وقال ابن المنير : الحق أن سؤال العباس كان على معنى الضراعة وترخيص النبي ﷺ كان تبليغا عن الله إما بطريق الإلهام أو بطريق الوحي ، ومن ادعى أن نزول الوحي يحتاج إلى أمد متسع فقد وهم ، قال الحافظ : وفي الحديث بيان خصوصية النبي ﷺ بما ذكر في الحديث وجواز مراجعة العالم في المصالح الشرعية والمبادرة إلى ذلك في المجامع والمشاهد وعظيم منزلة العباس عند النبي ﷺ وعنايته بأمر مكة لكونه كان بها أصله ومنشأه (متفق عليه) أخرجه البخاري في الجنائز وفي الحج وفي البيوع وفي اللقطة وفي الجهاد وفي الجزية وفي المغازي مختصرا ومطولا ، ومسلم في الحج والجهاد وأخرجه أيضا أحمد (ج ١ : ص ٢٢٦ ، ٢٥٣ ، ٢٥٩ ، ٢٦٦ ، ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣٥٥) مختصرا ومطولا ، والترمذي في السير وأبو داود في الحج والجهاد ، والنسائي في الحج وفي البيعة ، والدارمي مختصرا وابن الجارود والبيهقي ، وسعيد بن منصور وعبد الرزاق مطولا.

٢٧٤١ - قوله (وفي رواية أبي هريرة) أي عند الشيخين فقد أخرجها البخاري في العلم وفي الديات وفي اللقطة ومسلم في الحج وأخرجها أيضا أحمد (ج ٢ : ص ٢٣٨) والترمذي وأبو داود والنسائي وابن ماجه والبيهقي وابن الجارود ولفظها عند الشيخين من طريق شيبان عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن أبي هريرة أن خزاعة قتلوا رجلا من بني ليث عام فتح مكة بقتيل منهم قتلوه فأخبر بذلك النبي ﷺ ، فركب راحلته فخطب ، فقال : إن الله

لا يعضد شجرها،

حبس عن مكة الفيل وسلط عليهم رسول الله والمؤمنين ، ألا وإنها لم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي ، ألا وإنها حلت لي ساعة من نهار ، ألا وإنها ساعتي هذه حرام ، لا يختلى شوكها ولا يعضد شجرها ولا تلتقط ساقطتها إلا لمنشد (وفي رواية «لا يلتقط ساقطتها إلا منشد») فمن قتل له قتيل فهو بخير النظـرين إما أن يعقل وإما أن يقاد أهل القتيل ، فجاء رجل من أهل اليمن فقال: اكتب لي يا رسول الله ، فقال: اكتبوا لأبي فلان ،فقال رجل من قريش: إلا الإذخر يا رسول الله ، فإنا نجعله في بيوتنا وقبورنا ، فقال النبي ﷺ: إلا الإذخر (لا يعضد) بصيغـة المجهول أي لا يقطع ، ووقع في رواية لعمر بن شبة بلفظ «لا يخضد» بالخاء المعجمة بدل العين المهملة ، وهو راجع إلى معنى العضد ، فإن أصل الخضد الكسر ويستعمل في القطع (شجرها) قال القرطبي: خص الفقهاء الشجر المنهي عن قطعه بما ينبته الله تعالى من غير صنع الآدمي ، فأما ما ينبت بمعالجة آدمي فاختلف فيه ، والجمهور على الجواز. وقال الشافعي في الجميع الجزاء ، ورجحه ابن قدامة ، واختلفوا في جزاء ما قطع من النوع الأول فقال مالك: لا جـزاء فيه بل يأثم ، وقال عطاء: يستغفر ، وقال أبوحنيفة: يؤخذ بقيمتـه هدى ، وقال الشافعي: في العظيمة بقـرة وفي ما دونها شاة. واحتج الطبري بالقياس على جزاء الصيد ، وتعقبه ابن القصار بأنه كان يلزمه أن يجعل الجزاء على المحـرم إذا قطع شيئا من شجر الحل ولا قائل به. وقال ابن العربي: اتفقوا على تحريم قطع شجـر الحرم إلا أن الشافعي أجاز قطع السواك من فروع الشجـرة كذا نقله أبو ثور عنه. وأجاز أيضا أخذ الورق والثمـر إذا كان لا يضـرها ولا يهلكها ، وبهذا قال عطاء ومجاهد وغيرهما، كذا في الفتح، وقال ابن قدامة: أجمع أهل العلم على تحريم قطع شجر الحـرم وإباحة أخذ الإذخر وما أنبته الآدمي من البقول والزروع والرياحين ، حكى ذلك ابن المنذر، والأصل فيه ما روينا من حديث ابن عباس ، وروى أبو شريح وأبو هريرة نحوا من حديث ابن عباس وكلها متفق عليها ، فأما ما أنبته الآدمي من الشجر فقال أبو الخطاب وابن عقيل: له قلعه من غير ضمان كالزرع ، وقال القاضي: ما نبت في الحل ثم غـرس في الحرم فلا جزاء فيه ، وما نبت أصله في الحرم ففيه الجزاء بكل حال، وقال الشافعي في شجر الحرم: الجزاء بكل حال أنبته الآدميون أو نبت بنفسه ، لعموم قوله عليه السلام «لا يعضد شجرها» وقال أبوحنيفة: لا جـزاء فيما ينبت الآدميون جنسه كالجوز واللوز والنخل ونحوه ولا يجب فيما ينبته الآدمي من غيره كالدوح والسلم والعضاه لأن الحرم يختص تحـريمه ما كان وحشيا من الصيـد كذلك الشجر ، قال ابن قـدامة: ويحرم قطع الشوك والعوسج ، وقال القاضي وأبو الخطاب: لا يحرم. وروى ذلك عن عطاء ومجاهد وعمرو بن دينار والشافعي. لأنه يؤذى بطبعه ، فأشبـه السباع من الحيوان ، ولنا قول النبي ﷺ «لا يعضد شجرها» وفي حديث أبي هـريرة «لا يختلى شوكها» وهـذا صريح ، ولأن الغالب في شجر

....

الحرم الشوك ، فلما حرم النبي ﷺ قطع شجرها والشوك غالبه كان ظاهرا فى تحريمه قال : ولا بأس بقطع اليابس من الشجر والحشيش لأنه بمنزلة الميت ، ولا بقطع ما انكسر ولم يبن ، لأنه قد تلف فهو بمنزلة الظفر المنكسر ، ولا بأس بالانتفاع بما انكسر من الأغصان وانقلع من الشجر بغير فعل آدمى ولا ما سقط من الورق ، نص عليه أحمد . ولا نعلم فيه خلافا ، لأن الخبر إنما ورد فى القطع وهذا لم يقطع ، قال : وليس له أخذ ورق الشجر ، وقال الشافعى : له أخذه لأنه لا يضر به ، وكان عطاء يرخص فى أخذ ورق السنا يستمشى به ولا ينزع من أصله ، ورخص فيه عمرو بن دينار ، ولنا أن النبي ﷺ قال : لا يخبط شوكها ولا يعضد شجرها ، رواه مسلم . ولأن ما حرم أخذه حرم كل شئى منه كريش الطائر . وقولهم «لا يضر به» لا يصح فإنه يضعفها وربما آل إلى تلفها . قال : ويحرم قطع حشيش الحرم إلا ما استثناه الشرع من الإذخر وما أنبته الآدميون واليابس لقوله عليه السلام : لا يختلى خلاها ، وفى لفظ «لا يحتش حشيشها» وفى استثناء النبي ﷺ الإذخر دليل على تحريم ما عداه . وفى جواز رعيه وجهان : أحدهما لا يجوز ، وهو مذهب أبي حنيفة ، لأن ما حرم إتلافه لم يجز أن يرسل عليه ما يتلفه كالصيد . والثانى يجوز ، وهو مذهب عطاء والشافعى ، لأن الهدى كانت تدخل الحرم فتكثر فيه ولم ينقل أنه كانت تسد أفواهها ، ولأن بهم حاجة إلى ذلك أشبه قطع الإذخر . قال : ويباح أخذ الكمأة من الحرم وكذلك الفقع لأنه لا أصل له فأشبه الثمرة ، وروى حنبل قال يؤكل من شجر الحرم الضغابيس والعشرق وما سقط من الشجر وما أنبت الناس ـ انتهى . وقال فى الروض المربع : يحرم قطع شجر الحرم وحشيشه الأخضرين الذين لم يزرعهما آدمى ، ويجوز قطع اليابس والثمرة وما زرعه الآدمى والكمأة والفقع والإذخر ويباح الانتفاع بما زال أو انكسر بغير فعل آدمى ولو لم يبن ، ويضمن حشيش وورق بقيمته وغصن بما نقص ـ انتهى . وفى نيل المآرب : يحرم قطع شجره حتى ما فيه مضرة كعوسج وشوك وسواك ونحوه إلا اليابس ـ انتهى . قال ابن قدامة : ويجب فى إتلاف الشجر والحشيش الضمان . وبه قال الشافعى وأصحاب الرأى ، وروى ذلك عن ابن عباس وعطاء وقال مالك وأبو ثور وداود وابن المنذر : لا يضمن لأن المحرم لا يضمنه فى الحل فلا يضمن فى الحرم كالزرع . وقال ابن المنذر : لا أجد دليلا أوجب به فى شجر الحرم فرضا من كتاب ولا سنة ولا إجماع ، وأقول كما قال مالك . نستغفر الله تعالى ، ولنا ما روى أبو هشيمة قال : رأيت عمر بن الخطاب أمر بشجر كان فى المسجد يضر بأهل الطواف فقطع وفدى . قال : وذكر البقرة . رواه حنبل فى المناسك ، وعن ابن عباس أنه قال فى الدوحة بقرة ، وفى الجزلة شاة ، والدوحة الشجرة العظيمة والجزلة الصغيرة ، وعن عطاء نحوه . ولأنه ممنوع من إتلافه لحرمة الحرم فكان مضمونا كالصيد ، ويخالف المحرم فإنه لا يمنع من قطع شجر الحل ولا زرع الحرم ، إذا ثبت هذا فإنه يضمن الشجرة الكبيرة ببقرة والصغيرة بشاة والحشيش بقيمته والغصن بما نقص ، وبهذا قال الشافعى ، وقال أصحاب الرأى يضمن الكل بقيمته

....

لأنه لا مقدر فيه فأشبه الحشيش. ولنا قول ابن عباس وعطاء، ولأنه أحد نوعى ما يحرم إتلافه فكان فيه ما يضمن بمقدر كالصيد - انتهى بقدر الضرورة، وقال مالك فى الموطأ: ليس على المحرم فيما قطع من الشجر فى الحرم شئ ولم يبلغنا أن أحدا حكم فيه بشئ وبئس ما صنع. قال الباجى: ذكر فيه مسألتين: إحداهما، ليس على المحرم فيما قطع من الشجر فى الحرم بشئ، والثانية قوله بئس ما صنع فنص على المنع من ذلك، وتتعلق بذلك مسئلة ثالثة وهى تبيين الشجر الممنوع قطعه وتمييزه من غيره، فأما المسئلة الأولى فى أنه لا يجب به شئ فهو مذهب مالك، وقال أبوحنيفة والشافعى: يجب عليه الجزاء - انتهى. وقال الدردير: لاجزاء على قاطع ما حرم قطعه لأنه قدر زائد على التحريم يحتاج لدليل - انتهى. واستدل لذلك الزرقانى بأن النبى ﷺ قال فى خطبة فتح مكة: لا يحل لامرئ يومن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دما ولا يعضد بها شجرة. فى روايات أخر ليس فى شئ منها ذكر جزاء ولا غيره والكفارات لا يقاس عليها، قال الباجى: وأما المسئلة الثانية فى المنع من قطع شجر الحرم فهو مذهب مالك والشافعى وأبى حنيفة، والأصل فى ذلك ما روى عن النبى ﷺ أنه قال: لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها، وأما المسئلة الثالثة أى تبيين ما يستباح قطعه من شجر الحرم وتمييزه مما هو ممنوع فإن الممنوع منه ما هو من شجر البادية مما لا يملك غالبا، وجرت العادة بأن ينبت من غير عمل آدمى كالطلح والسعدان وما جرى مجرى ذلك، وكذلك سائر أنواع الحشيش، والأصل فى ذلك ما روى عنه ﷺ أنه قال: لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها، فقال العباس: إلا الإذخر يا رسول الله فإنه لصاغتنا وقبورنا فقال ﷺ: إلا الإذخر. قال الباجى: والسنا عندى مثله وهذا فيما ينبت بنفسه، وأما ما غرس منه واتخذ بالعمل وملكه العامل فعندى يجوز أخذه وهو قول أبى حنيفة وقال الشافعى: لا يجوز. وأما ما جرت العادة بأنه يملك ويغرس ويعمل كالنخل والرمان والجوز وما أشبهها فإنه غير ممنوع قطعه، وكذا ما كان يتخذ من البقول سواء نبت بنفسه أو بصنع آدمى لأنه على أصله، ويجرى ذلك مجرى الحيوان ما كان أصله التأنيس، فإنه لا يمنع من اصطياده فى الحرم وإن توحش - انتهى. وفى المدونة: لا يقطع فى الحرم من الشجر شئ يبس أو لم ييبس، وقال مالك كل شئ انبته الناس فى الحرم من الشجر مثل النخل والرمان وما أشبهها فلا بأس بقطع ذلك كله، وكذلك البقل كله مثل الكراث والخس والسلق وما أشبه ذلك، ولا بأس بالسنا والإذخر أن يقلع فى الحرم - انتهى. وقال الدردير: (حرم بالحرم قطع ما ينبت بنفسه) من غير علاج كالبقل البرى وشجر الطرفاء، ولو استنبت نظرا لجنسه، وكما يأتى فى عكسه (إلا الإذخر والسنا) ومثلهما العصا والسواك وقطع الشجر للبناء والسكنى بموضعه أو قطعه لإصلاح الحوائط (كما يستنبت) من خس وسلق وكراث وبطيخ وخوخ وإن لم يعالج نظرا لأصله - انتهى. قال الدسوقى: قوله: ما ينبت بنفسه أى ولو كان قطعه لإطعام الدواب على المعتمد، ولا فرق بين الأخضر واليابس، وقوله كما يستنبت أى كما يجوز

....

قطع ما يستنبته كالحنطة والقثاء والعناب والنخل والرمان - انتهى ، وقال النووى فى مناسكه : يضمن المحرم والحلال شجر حرم مكة ، فمن قلع شجرة كبيرة ضمنها ببقرة ، وإن كانت صغيرة ضمنها بشاة ثم يتخير بين البقرة والشاة والطعام والصيام كما سبق فى جزاء الصيد ، وإن كانت صغيرة جدا وجبت القيمة ، ثم يتخير بين الطعام والصيام وكذا حكم الأغصان ، وأما الأوراق فيجوز أخذها لكن لا يخبطها مخافة أن يصيب قشورها ، ويحرم قطع حشيش الحرم ، فإن قلعه لزمه القيمة ، وإن كان يابسا فلا شئ فى قطعه ، فلو قطعه لزمه الضمان لأنه لو لم يقلعه لنبت ، ويجوز تسريح البهائم فى حشيش الحرم لترعى فلو أخذ الحشيش لعلف البهائم جاز على الأصح بخلاف من يأخذ للبيع أو غيره، ويستثنى من البيع الإذخر ، ولو احتيج إلى شئ من نبات الحرم للدواء جاز قطعه على الأصح. قال ابن حجر المكى : قوله «يضمن شجر الحرم» أى بالقلع والقطع سواء الذى فى ملكه والمثمر والمستنبت وغيره ، وقوله «فمن قلع شجرة» أى رطبة غير موذية كالشوك ، وقوله «يحرم قطع حشيش الحرم» أى ليس من شأنه أن يستنبت سواء نبت بنفسه أو استنبت. أما إذا كان من شأنه ذلك وإن نبت بنفسه كالحنطة والشعير والبقول والخضراوات فيجوز أخذه ، وقوله «لأنه لو لم يقلعه لنبت» محله ما إذا لم يفسد منبته وإلا جاز قلعه أيضا ، وقوله : يستثنى الإذخر ، ألحق به ما يتغذى به كالرجلة والنبات المسمى بالبقلة ونحوهما لأنهما فى معنى الزرع ، وكالإذخر غيره إذا احتاج إليه للتسقيف - انتهى . واختلف الشافعية فى جواز أخذ المساويك وعدمه كما بسط ذلك ابن حجر ، وقال ابن عابدين : اعلم أن النابت فى الحرم إما جاف أو منكسر أو إذخر أو غيرها ، والثلاثة الأول مستثناة من الضمان كما يأتى ، وغيرها إما يكون أنبته الناس أو لا ، والأول لا شئ فيه سواء كان من جنس ما ينبته الناس كالزرع أو لا ، كأم غيلان ، والثانى إن كان من جنس ما ينبتونه فكذلك ، وإلا ففيه الجزاء ، فما فيه الجزاء هو النابت بنفسه ، وليس مما يستنبت ولا منكسرا ولا جافا ولا إذخرا كما قرره فى البحر - انتهى . وفى شرح اللباب : أشجار الحرم ونباته أربعة انواع ، الأول : كل شجر أنبته الناس حقيقة وهو من جنس ما ينبته الناس عادة كالزرع . الثانى : ما أنبته الناس وهو ليس مما ينبتونه عادة كالأراك وهو شجر المسواك ، الثالث : ما نبت بنفسه وهو من جنس ماينبته الناس عادة فهذه الأنواع الثلاثة يحل قطعها وقلعها والانتفاع بها ولا جزاء فيها . وأما النوع الرابع : فكل شجر نبت بنفسه وهو من جنس ما لا ينبته الناس عادة كأم غيلان ، فهذا محظور القطع والقلع ، سواء كان مملوكا بأن يكون فى أرض رجل أو لا إلا اليابس لعدم إطلاق الشجر والنبات عليه حينئذ فإنه صار حطبا ، وإلا الإذخر فيجوز قطعه رطبا ويابسا ، ويجوز أخذ الكمأة وما اجتنى من الزهر والثمر وما انكسر من الشجر بغير فعل آدمى ويحرم قطع الشوك والعوسج ، ولا ضمان فيه ، ولا يجوز اتخاذ المساويك من أراك الحرم ، وسائر أشجاره إذا كان أخضر ويجوز أخذ الورق ولا ضمان فيه إذا كان لا يضر

. . . .

بالشجر ولا يجوز رعي الحشيش في قول أبي حنيفة ومحمد وأحمد ، وقال أبو يوسف ومالك والشافعي : لا بأس به ، ولو ارتعت دابته حالة المشي لا شئ عليه لوقوع رعيها من غير اختياره ، وهذا مما اتفق عليه - انتهى . وزاد في الغنية : يحل قطع الشجر المثمر (أي وإن لم يكن من جنس ما ينبته الناس) لأن إثماره أقيم مقام إنبات الناس - انتهى . وفي رد المحتار : ولا يرعى حشيشه أي عندهما ، وجوزه أبو يوسف للضرورة ، فإن منع الدواب عنه متعذر ، وتمامه في الهداية ونقل بعض المحشين عن البرهان تأيد قوله بما حاصله أن الاحتياج للرعي فوق الاحتياج للإذخر ، وأقرب حد الحرم فوق أربعة أميال ففي خروج الرعاة إليه ثم عودهم قد لا يبقى من النهار وقت تشبع فيه الدواب ، وفي قوله ﷺ «لا يختلى خلاها ولا يعضد شوكها» وسكوته عن نفي الرعي إشارة لجوازه وإلا لبينه ولا مساواة بينهما ليلحق به دلالة ، إذ القطع فعل العاقل ، والرعي فعل العجاء وهو جبار وعليه عمل الناس وليس في النص دلالة على نفي الرعي ليلزم من اعتبار الضرورة معارضته بخلاف الاحتشاش - انتهى . قال ابن عابدين : لكن في قوله «والرعي فعل العجاء» نظر لأنها لو ارتعت بنفسها لا شئ عليه اتفاقا ، وإنما الخلاف في إرسالها للرعي وهو مضاف إليه - انتهى . وفي الهداية : إن قطع حشيش الحرم أو شجرة ليست بمملوكة وهو مما لا ينبته الناس (كشجر أم غيلان والأثل) فعليه قيمته إلا فيما جف منه لأن حرمتهما تثبت بسبب الحرم . قال عليه السلام : لا يختلى خلاها ولا يعضد شوكها ، ولا يكون للصوم في هذه القيمة مدخل (فلا يكفي في الجزاء الصوم) لأن حرمة تناولها بسبب الحرم لا بسبب الإحرام فكان من ضمان المحال على ما بينا من أن الصوم يصلح جزاء للأفعال لا ضمان المحال ويتصدق بقيمته على الفقراء - انتهى.

هذا وقد ظهر بما ذكرنا من عبارات كتب الفروع أن ههنا عدة مسائل اتفق الفقهاء على بعضها واختلفوا في البعض الآخر ، **فمنها** أنهم اختلفوا في مصداق المنهي عنه من الشجر وتمييزه من غيره ، فقال مالك كما ذكر الدردير : يحرم قطع ما ينبت جنسه بنفسه ولو استنبته أحد نظرا لجنسه . وقالت الحنفية : يحرم ما ينبت بنفسه وهو من جنس ما لا ينبته الناس عادة . وقال أحمد : يحرم قطع ما لم يزرعه آدمي من الشجر والحشيش ، ويباح ما زرعه الآدمي وأنبته ، وقالت الشافعية : يحرم قطع شجر الحرم وحشيشه أي الذي ليس من شأنه أن يستنبت مطلقا أي سواء أنبته الآدميون أو نبت بنفسه إلا الذي من شأنه أن يستنبت ، وإن نبت بنفسه كالبقول والخضراوات والحنطة والشعير ، **ومنها** أنهم أجمعوا على أن ما زرعه الآدمي وأنبته من البقول والزروع والرياحين يجوز قطعه ولا اختلاف في ذلك كما ذكره ابن قدامة وغيره ، **ومنها** أنه لا فرق بين الأخضر واليابس عند مالك كما في المدونة والدسوقي خلافا للأئمة الثلاثة ، إذ أباحوا قطع اليابس كما صرح به ابن قدامة والنووي وابن عابدين وغيرهم ، **ومنها** أن الشوك وغيره سواء في الحرمة عند مالك وأحمد كما في المغني ويجوز قطعه عند الشافعي والقاضي وأبي الخطاب من الحنابلة ، ويحرم قطعه بلا ضمان عند

ولا يلتقط ساقطتها إلا منشد.

٢٧٤٢ - (٣) وعن جابر، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا يحل لأحدكم أن يحمل بمكة السلاح.

الحنفية كما فى شرح اللباب، ومنها أنهم أجمعوا على إباحة قطع الإذخر رطبا ويابسا ومنها أنه لا يجوز قطع ما ينبت بنفسه لإطعام الدواب عند المالكية على المعتمد كما صرح به الدسوقى، وبه قال أحمد كما فى المغنى والحنفية، ويجوز على الأصح عند الشافعية كماصرح به النووى فى مناسكه، ومنها أنه يجوز رعى الدواب عند مالك والشافعى وأبي يوسف ولا يجوز عند أبي حنيفة ومحمد وعند أحمد فيه وجهان كما ذكر ابن قدامة، ولو ارتعت بنفسها يجوز إجماعا، ومنها أنهم أجمعوا على جواز الانتفاع بالأوراق الساقطة، ومنها أنه يجوز أخذ السواك من شجر الحرم عند المالكية كما صرح به الدردير وابن الحاج وكذا عند الشافعى على ما حكى عنه أبو ثور، ولا يجوز عند أحمد كما فى نيل المآرب، وكذا عند الحنفية كما فى شرح اللباب. واختلفت فيه الشافعية، ومنها أنه لا يجوز قطع الورق عند الحنابلة كما فى المغنى والروض المربع، ويجوز عند الشافعية والحنفية كما فى مناسك النووى وفى شرح اللباب (ولا يلتقط) بصيغة المعلوم أى لا يأخذ (ساقطتها) بالنصب (إلا منشد) من الإنشاد أى معرف (وهو الذى يعرف اللقطة ويحتفظ بها إلى أن يحضر صاحبها فيردها إليه) وأما الطالب فيقال له الناشد تقول: نشدت الضالة إذا طلبتها وأنشدتها إذا عرفتها، وأصل الإنشاد والنشيد رفع الصوت، كذا فى الفتح. **فائدة**: قال القارى: يحرم على الأصح عند الشافعية وأكثرهم على الكراهة نقل تراب الحرم وحجره إلى غيره ولو إلى حرم المدينة، كما يمنع نقل تراب حرم المدينة وحجره إلى غيره ولو إلى حرم مكة - انتهى. وقال ابن جاسر فى مفيد الأنام: قال الإمام أحمد: لا يخرج من تراب الحرم، كذلك قال ابن عمر وابن عباس، ولا يخرج من حجارة مكة إلى الحل. قال فى المنتهى: وكره إخراج تراب الحرم وحجارته إلى الحل - انتهى. وقال المحب الطبرى فى القرى: روى عن ابن عمر وابن عباس رضى الله عنهم أنهما كرها أن يخرج من تراب الحرم وحجارته إلى الحل شئ، أخرجه الشافعى، وقال: قال غير واحد من أهل العلم: لا ينبغى أن يخرج شئ من الحرم إلى غيره. وقال أبو حنيفة لا بأس، وعن عطاء أنه كان يكره أن يخرج تراب الحرم إلى الحل، أو يدخل تراب الحل إلى الحرم أخرجه سعيد بن منصور - انتهى. وارجع لمزيد البسط إلى شفاء الغرام (ج ١: ص ٧١).

٢٧٤٢ — قوله (لا يحل لأحدكم أن يحمل بمكة السلاح) أى بلا ضرورة عند الجمهور ومطلقا عند الحسن وحجة الجمهور ما رواه البراء، قال: اعتمر النبي ﷺ فى ذى القعدة فأبى أهل مكة أن يدعوه يدخل مكة حتى قاضاهم لا يدخل مكة

رواه مسلم.

٢٧٤٣ — (٤) وعن أنس، أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل مكة يوم الفتح،

سلاحا إلا فى القراب. وما رواه ابن عمر «أن رسول الله ﷺ خرج معتمرا فحال كفار قريش بينه وبين البيت» الحديث. وفيه «قاضاهم على أن يعتمر العام المقبل ولا يحمل سلاحا عليهم إلا سيوفا» إلخ. أخرجهما أحمد والبخارى. قال الشوكانى: فى الحديثين دليل على جواز حمل السلاح بمكة للعذر والضرورة فيخصص بهذين الحديثين عموم حديث جابر عند مسلم يعنى به حديث الباب. قال فيكون هذا النهى فيما عدا من حمله للحاجة والضرورة، وإلى هذا ذهب الجماهير من أهل العلم أى أن النهى محمول على حمل السلاح بغير ضرورة ولا حاجة، فإن كانت حاجة جاز، قال: وهكذا يخصص بحديثى البراء وابن عمر عموم قول ابن عمر للحجاج «وأدخلت السلاح الحرم ولم يكن السلاح يدخل الحرم» فيكون مراده لم يكن السلاح يدخل الحرم لغير حاجة، فإنه قد دخل به ﷺ غير مرة كما فى دخوله يوم الفتح هو وأصحابه، ودخوله ﷺ للعمرة كما فى حديث البراء وابن عمر ـ انتهى. وقال النووى فى شرح حديث جابر. هذا النهى إذا لم تكن حاجة فإن كانت حاجة جاز، هذا مذهبنا ومذهب جماهير العلماء. قال القاضى عياض: هذا محمول عند أهل العلم على حمل السلاح لغيرضرورة ولا حاجة، فإن كانت حاجة جاز، قال القاضى: وهذا مذهب مالك والشافعى وعطاء قال: وكرهه الحسن البصرى أى مطلقا تمسكا بظاهر هذا الحديث يعنى حديث النهى، وحجة الجمهور دخول النبى ﷺ عام عمرة القضاء بما شرطه من السلاح فى القراب ودخوله ﷺ عام الفتح متأهبا للقتال ـ انتهى. وقال ابن قدامة بعد ذكر حديث البراء: هذا ظاهر فى إباحة حمله عند الحاجة لانهم لم يكونوا يأمنون أهل مكة أن ينقضوا العهد ويخفروا الذمه واشترطوا حمل السلاح فى قرابه، فأما من غير خوف فإن أحمد قال لا إلا من ضرورة، وإنما منع منه لأن ابن عمر قال: لا يحمل المحرم السلاح فى الحرم. وقال القارى بعد ذكر كلام القاضى عياض: وفيه بحث ظاهر، إذا المراد بحمل السلاح ظاهرا بحيث يكون سببا لرعب مسلم أو أذى أحد كما هو مشاهد اليوم ويؤيده أنه كان ابن عمر يمنع ذلك فى أيام الحجاج، وأما عام الفتح فهو مستثنى من هذا الحكم فإنه كان أبيح له ما لم يبح لغيره من نحو حمل السلاح ـ انتهى. قلت: والحق ما ذهب إليه الجمهور من حمل حديث جابر على حمل السلاح لغير ضرورة وحاجة لأن فيه الجمع بين الأحاديث، وأما تخصيصه بحمل السلاح ظاهرا بحيث يكون سببا لرعب مسلم أو أذى أحد فلا يخفى ما فيه (رواه مسلم) وأخرجه أيضا البيهقى (ج ٥: ص ١٥٦) والحديث من أفراد مسلم ووهم المحب الطبرى حيث عزاه إلى الشيخين.

٢٧٤٣ — قوله (دخل مكة) لثلاث عشرة خلت من رمضان سنة ثمان من الهجرة (يوم الفتح) أى فتح مكة وكان خرج من المدينة إليها لليلتين خلتا من رمضان، وقال الواقدى: خرج لعاشر رمضان قال الحافظ: هذا ليس بقوى

وعلى رأسه المغفر فلما نزعه جاء رجل،

لمخالفة ما هو أصح منه (وعلى رأسه المغفر) بكسر الميم وسكون الغين المعجمة وفتح الفاء آخره راء ويقال له مغفرة بزيادة هاء التانيث آخره ، وهو زرد ينسج من الدروع على قدر الرأس يلبس تحت القلنسوة ، حكاه فى الصحاح عن الأصمعى ، وصدر به صاحب المحكم كلامه ، ثم قال : وقيل : هو رفرف البيضة ، وقيل : هو حلق يتقنع به المتسلح ، وقال فى المشارق : هو ما يجعل من فضل درع الحديد على الرأس مثل القلنسوة والخار ، وقال فى التمهيد : هو ما غطى الرأس من السلاح كالبيضة وشبهها من حديد كان أو غيره ، قال الحافظ فى الحج : وفى رواية زيد بن الحباب عن مالك (عن ابن شهاب عن أنس) : وعليه مغفر من حديد . أخرجه الدارقطنى فى الغرائب والحاكم فى الإكليل ، وكذا هو فى رواية أبى أويس (عن ابن شهاب عند ابن سعد وابن عدى) وقال فى المغازى : فى رواية أبى عبيد القاسم بن سلام عن يحى بن بكير عن مالك «مغفر من حديد» قال الدارقطنى : تفرد به أبوعبيد ، وهو فى الموطأ ليحى بن بكير مثل الجماعة. ورواه عن مالك جماعة من أصحابه خارج الموطأ بلفظ «مغفر من حديد» ثم ساقه من رواية عشرة عن مالك كذلك، وكذلك هو عند ابن عدى من رواية أبى أويس عن ابن شهاب، وعند الدارقطنى من رواية شبابة بن سوار عن مالك - انتهى. واعلم أنه لا معارضة بين حديث أنس هذا وبين حديث جابر الآتى أنه دخل يوم فتح مكة وعليه عمامة سوداء، لإمكان أن المغفر فوق العمامة وهى تحته وقاية لرأسه من صدء الحديد، أو كانت العمامة السوداء ملفوفة فوق المغفر، ويحتمل أن يكون أول دخوله كان على رأسه المغفر ثم بعد ذلك كان على رأسه العمامة بعد إزالة المغفر بدليل قوله فى حديث عمرو بن حريث عند مسلم : خطب الناس وعليه عمامة سوداء ، لأن الخطبة إنما كانت عند باب الكعبة بعد تمام فتح مكة . قال الزرقانى بعد ذكر هذه الوجوه : فزعم الحاكم فى الإكليل تعارض الحديثين متعقب بأنه إنما يتحقق التعارض إذا لم يمكن الجمع وقد أمكن ههنا بوجوه حسان . وقال الحافظ : زعم الحاكم فى الإكليل أن بين حديث أنس وبين حديث جابر معارضة وتعقبوه باحتمال أن يكون أول دخوله كان على رأسه المغفر ثم أزاله ولبس العمامة بعد ذلك فحكى كل منهما ما رآه ، ويؤيده أن فى حديث عمرو بن حريث أنه خطب الناس وعليه عمامة سوداء وكانت الخطبة عند باب الكعبة ، وذلك بعد تمام الدخول، وهذا الجمع لعياض، وقال غيره : يجمع بأن العمامة السوداء كانت ملفوفة فوق المغفر أو كانت تحت المغفر وقاية لرأسه من صدء الحديد ، فأراد أنس بذكر المغفر كونه دخل متهيأ للحرب وأراد جابر بذكر العمامة كونه دخل غير محرم (فلما نزعه) أى المغفر من رأسه (جاء رجل) قال الحافظ : لم أقف على اسمه إلا أنه يحتمل أن يكون هو الذى باشر قتله ، وقد جزم الفاكهى فى شرح العمدة بأن الذى جاء بذلك هو أبو برزة الأسلمى ، وكأنه لما رجح عنده أنه هو الذى قتله رأى أنه هو الذى جاء مخبرا بقصته ويوشحه قوله فى رواية يحى بن قزعة فى المغازى فقال اقتله بصيغة

وقال: إن ابن خطل متعلق بأستار الكعبة. فقال: أقتله.

الإفراد على أنه اختلف في اسم قاتله. وقال العيني: قوله «جاءه رجل» هو أبو برزة الأسلمي واسمه نضلة بن عبيد، وجزم به الكرماني والفاكهي في شرح العمدة. قال الزرقاني: وكذا ذكره ابن طاهر وغيره. وقيل: اسمه سعيد ابن حريث (إن ابن خطل) بفتح الخاء المعجمة والطاء المهملة وآخره لام كان اسمه عبد العزى، فلما أسلم سماه النبي ﷺ عبد الله، ومن قال: اسمه هلال التبس عليه بأخ له اسمه هلال، بين ذلك الكلبي في النسب، وقيل: هو عبد الله بن هلال ابن خطل. وقيل: غالب بن عبد الله بن خطل، واسم خطل عبد مناف من بني تيم بن فهر بن غالب، كذا في الفتح، وهو أحد من أهدر دمه يوم الفتح، وقال: لا أؤمنهم في حل ولا حرم، وقد جمع الواقدي عن شيوخه أسماء من لم يؤمن يوم الفتح وأمر بقتله عشرة أنفس ستة رجال وأربع نسوة، قاله الحافظ والعيني، والسبب في قتل ابن خطل وعدم دخوله في قوله: من دخل المسجد فهو آمن، ما رواه ابن اسحاق في المغازي أن رسول الله ﷺ حين دخل مكة قال: لا يقتل أحد إلا من قاتل إلا نفرا سماهم فقال: اقتلوهم وإن وجدتموهم تحت أستار الكعبة، منهم عبد الله بن خطل وعبد الله بن سعد، وإنما أمر بقتل ابن خطل لأنه كان مسلما فبعثه رسول الله ﷺ مصدقا وبعث معه رجلا من الأنصار وكان معه مولى يخدمه وكان مسلما فنزل منزلا فأمر المولى أن يذبح تيسا ويصنع له طعاما فنام واستيقظ ولم يصنع له شيئا فعدا عليه فقتله ثم ارتد مشركا ولحق بمكة وكانت له قينتان تغنيان بهجاء رسول الله ﷺ. قال الحافظ: وروى الفاكهي من طريق ابن جريج قال: قال مولى ابن عباس: بعث رسول الله ﷺ رجلا من الأنصار ورجلا من مزينة وابن خطل وقال: أطيعا الأنصاري حتى ترجعا، فقتل ابن خطل الأنصاري وهرب المزني. وقال النووي: قال العلماء: إنما قتله لأنه كان قد ارتد عن الإسلام وقتل مسلما كان يخدمه وكان يهجو النبي ﷺ ويسبه، وكانت له قينتان تغنيان بهجاء المسلمين - انتهى. قال ابن عبد البر فهذا القتل قود من دم مسلم. وكذا قال الخطابي: لم ينفذ له رسول الله ﷺ الأمان وقتله بحق ما جناه في الإسلام (متعلق بأستار الكعبة) جمع ستر وكان تعلقه بها استجارة بها، وذلك كما ذكر الواقدي أنه خرج إلى الخندمة ليقاتل على فرس وبيده قناة، فلما رأى خيل الله والقتل دخله رعب حتى ما يستمسك من الرعدة فرجع حتى انتهى إلى الكعبة فنزل عن فرسه وطرح سلاحه ودخل تحت أستارها فأخذ رجل من الركب سلاحه وفرسه فاستوى عليه وأخبر النبي ﷺ بذلك (فقال: اقتله) زاد الوليد بن مسلم عن مالك: فقتل، أخرجه ابن عائذ وصححه ابن حبان وأخرج عمر بن شبة في كتاب مكة عن السائب بن يزيد، قال: رأيت رسول الله ﷺ استخرج من تحت أستار الكعبة ابن خطل فضربت عنقه صبرا بين زمزم ومقام إبراهيم وقال: لا يقتل قرشي بعد هذا صبرا رجاله ثقات إلا أن في أبي معشر مقالا، قاله الحافظ. واختلف في قاتله هل هو سعيد بن حريث أو عمار بن ياسر أو سعد بن أبي وقاص أو سعيد بن زيد أو أبو برزة — بفتح الموحدة وإسكان الراء المهملة ثم زاي معجمة مفتوحة —

....

الأسلمي ، وهو أصح ما جاء في تعيين قاتله ورجحه الواقدي ، وجزم به البلاذري وغيره ، وتحمل بقية الروايات المخالفة له على أنهم ابتدروا قتله فكان المباشر منهم أبو برزة ، وجزم ابن هشام في تهذيب السيرة بأن سعيد بن حريث وأبا برزة اشتركا في قتله ، قاله الزرقاني. وقال الحافظ في الحج بعد ذكر ما ورد من الروايات المختلفة في ذلك ما لفظه : وروى ابن أبي شيبة من طريق أبي عثمان النهدي أن أبا برزة الأسلمي قتل ابن خطل وهو متعلق بأستار الكعبة ، وإسناده صحيح مع إرساله ، وله شاهد عند ابن المبارك في البر والصلة من حديث أبي برزة نفسه ، ورواه أحمد من وجه آخر وهو أصح ما ورد في تعيين قاتله ، وبه جزم البلاذري وغيره من أهل العلم بالأخبار وتحمل بقية الروايات على أنهم ابتدروا قتله فكان المباشر له منهم أبو برزة ، ويحتمل أن يكون غيره شاركه فيه فقد جزم ابن هشام في السيرة بأن سعيد بن حريث وأبا برزة الأسلمي اشتركا في قتله ، ومنهم من سمى قاتله سعيد بن ذويب ، وحكى المحب الطبري أن الزبير بن العوام هو الذي قتل ابن خطل - انتهى. وقال في المغازي : اختلف في قاتله ، وقد جزم ابن اسحاق بأن سعيد بن حريث وأبا برزة الأسلمي اشتركا في قتله ، وحكى الواقدي فيه أقوالا ، منها أن قاتله شريك بن عبدة العجلاني ، ورجح أنه أبو برزة - انتهى. واستدل بقتل ابن خطل وهو متعلق بأستار الكعبة على أن الكعبة لا تعيذ من وجب عليه القتل ، وأنه يجوز قتل من وجب عليه القتل في الحرم. قال الحافظ : استدل بقصة ابن خطل على جواز إقامة الحدود والقصاص في حرم مكة ، قال ابن عبد البر كان قتل ابن خطل قودا من قتله المسلم ، وقال السهيلي فيه أن الكعبة لا تعيذ عاصيا ولا تمنع من إقامة حد واجب. وقال النووي : تأول من قال لا يقتل فيها على أنه ﷺ قتله في الساعة التي أبيحت له ، وأجاب عنه أصحابنا بأنها إنما أبيحت له ساعة الدخول حتى استولى عليها وأذعن أهلها ، وإنما قتل ابن خطل بعد ذلك - انتهى ، وتعقب بأن المراد بالساعة التي أحلت له ما بين أول النهار ودخول وقت العصر ، وقتل ن خطل كان قبل ذلك قطعا لأنه قيد في الحديث بأنه كان عند نزعه المغفر ، وذلك عند استقراره بمكة. وقد قال ابن خزيمة : المراد بقوله في حديث ابن عباس ما أحل الله لأحد فيه القتل غيري أي قتل النفر الذين قتلوا يومئذ ابن خطل ومن ذكر معه ، قال : وكان الله قد أباح له القتال والقتل معا في تلك الساعة وقتل ابن خطل وغيره بعد تقضي القتال - انتهى. وقال في المغازي : في الاستدلال بقتل ابن خطل على ذلك نظر ، لأن المخالفين تمسكوا بأن ذلك إنما وقع في الساعة التي أحل للنبي ﷺ فيها القتال بمكة ، وقد صرح بأن حرمتها عادت كما كانت ، والساعة المذكورة وقع عند أحمد من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنها استمرت من صبيحة يوم الفتح إلى العصر - انتهى. قال الطيبي : دل الحديث على جواز الدخول بغير إحرام لمن لا يريد النسك ، وهذا أصح قولي الشافعي ، وقال الحافظ : هذا الحديث ظاهره أنه ﷺ لما دخل مكة يوم الفتح لم يكن محرما ، وقد صرح بذلك مالك راوي الحديث كما ذكره البخاري في

متفق عليه.

٢٧٤٤ - (٥) وعن جابر، أن رسول الله ﷺ دخل يوم فتح مكة وعليه عمامة سوداء

المغازي عن يحيى بن قزعة عن مالك عقب هـذا الحديث. قال مالك: ولم يكن النبي ﷺ فيما نرى والله أعلم يومئذ محرما. وقول مالك هذا رواه عبد الرحمن بن مهدي عن مالك جازما به، أخرجه الدارقطني في الغرائب، ووقع في الموطأ من رواية أبي مصعب وغيره قال مالك: قال ابن شهاب: ولم يكن رسول الله ﷺ يومئذ محرما، وهذا مرسل، ويشهد له ما رواه مسلم من حديث جابر بلفظ: دخل يوم فتح مكة وعليه عمامة سوداء بغير إحرام - انتهى. وأجيب عن ذلك بأنه لا دلالة في قصة ابن خطل على جواز دخول مكة بغير إحرام لاحتمال أن يكون ﷺ كان محرما ولكنه غطى رأسه لعذر، وفيه أن هذا مخالف لتصريح جابر بأنه لم يكن يومئذ محرما. قال الحافظ: لكن فيه إشكال من وجه آخر لأنه ﷺ كان متأهبا للقتال، ومن كان كذلك جاز له الدخول بغير إحرام عند الشافعية وإن كان عياض نقل الاتفاق على مقابله، وأما من قال من الشافعية كابن القاص: دخول مكة بغير إحرام من خصائص النبي ﷺ، ففيه نظر لأن الخصوصية لا تثبت إلا بدليل - انتهى. وقال الشمني كما في المرقاة: دخوله ﷺ عام الفتح بغير إحرام حكم مخصوص بذلك الوقت، ولهذا قال ﷺ في ذلك اليوم إنها لم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي، وإنما أحلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما - انتهى. وقد تقدم بسط الكلام على هذه المسألة مع بيان المذاهب ودلائلها في شرح حديث ابن عباس في المواقيت فارجع إليه. قال الحافظ: وفي الحديث مشروعية لبس المغفر وغيره من آلات السلاح حال الخوف من العدو وأنه لا ينافي التوكل، وقد تقدم في باب متى يحل المعتمر من أبواب العمرة من حديث عبد الله بن أبي أوفى: اعتمر رسول الله ﷺ فلما دخل مكة طاف وطفنا معه وكنا نستره من أهل مكة أن يرميه أحد - الحديث، وإنما احتاج إلى ذلك لأنه كان حينئذ محرما فخشي الصحابة أن يرميه بعض سفهاء المشركين بشيء يؤذيه فكانوا حوله يسترون رأسه ويحفظونه من ذلك (متفق عليه) أخرجه البخاري في الحج وفي الجهاد وفي المغازي وفي اللباس ومسلم في الحج، وأخرجه أيضا أحمد ومالك في الحج وأبو داود والترمذي في الجهاد والنسائي في الحج وفي السير وابن ماجه في الحج والدارمي والبيهقي (ج ٥: ص ١٧٧).

٢٧٤٤ - قوله (أن رسول الله ﷺ دخل يوم فتح مكة وعليه عمامة) بكسر العين (سوداء) قال النووي: فيه جواز لباس الثياب السود، وفي الرواية الأخرى «خطب الناس وعليه عمامة سوداء» فيه جواز لباس الأسود في الخطبة وإن كان الأبيض أفضل منه كما ثبت في الحديث الصحيح «خير ثيابكم البياض» وأما لباس الخطباء السواد في حال الخطبة فجائز ولكن الأفضل البياض كما ذكرنا، وإنما لبس العمامة السوداء في هذا الحديث بيانا للجواز - انتهى

بغير إحرام. رواه مسلم.

٢٧٤٥ - (٦) وعن عائشة، قالت: قال رسول الله ﷺ: يغزو جيش الكعبة، فإذا كانوا ببيداء من الأرض يخسف بأولهم وآخرهم. قلت: يا رسول الله! وكيف يخسف بأولهم وآخرهم وفيهم أسواقهم

(بغير إحرام) هذا يرد ما أبدى الشيخ ابن دقيق العيد فى شرح العمدة فى ستر الرأس بالمغفر فى حديث أنس احتمالا فقال: يحتمل أن يكون ﷺ كان محرما لكن غطى رأسه لعذر، وقد تقدم فى كلام الحافظ ما فى أصل الاستدلال من الإشكال، وقد بسطه الولى العراقى فى طرح التثريب (ج ٥: ص ٨٥) فارجع إليه (رواه مسلم) فى الحج وأخرجه أيضا أحمد (ج ٣: ص ٣٨٧) والنسائى وابن ماجه والدارمى والبيهقى (ج ٥: ص ١٧٧).

٢٧٤٥ - قوله (وعن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: يغزو) بالغين والزاى المعجمتين أى يقصد (جيش) أى عسكر عظيم فى آخر الزمان (الكعبة) أى ليخربها. وقال العينى: قوله «يغزو جيش الكعبة» أى يقصد عسكر من العساكر تخريب الكعبة، وهذا لفظ البخارى. وفى رواية مسلم «عبث النبى ﷺ فى منامه فقلنا له: صنعت شيئا لم تكن تفعله»؟ قال النووى: قوله «عبث» هو بكسر الباء، قيل: معناه اضطرب بجسمه، وقيل حرك أطرافه كمن يأخذ شيئا أو يدفعه (فإذا كانوا ببيداء من الأرض) فى رواية مسلم «بالبيداء» وفى حديث صفية عند الترمذى وابن ماجه «بالبيداء أو ببيداء من الأرض» أى على الشك. وفى رواية لمسلم عن أبى جعفر الباقر قال: هى بيداء المدينة. وهى بفتح الباء الموحدة وسكون الياء آخر الحروف ممدودة، وهى فى الأصل المفازة التى لا شئ فيها. قال العينى: وهى فى هذا الحديث اسم موضع مخصوص بين مكة والمدينة. وقال النووى: قال العلماء: البيداء كل أرض ملساء لا شئ بها، وبيداء المدينة الشرف الذى قدام ذى الحليفة أى إلى جهة مكة (يخسف) على بناء المفعول (بأولهم وآخرهم) أى يخسف بكلهم الأرض. قال الحافظ: زاد الترمذى فى حديث صفية «ولم ينج أوسطهم» وزاد مسلم فى حديث حفصة «فلا يبقى إلا الشريد الذى يخبر عنهم» واستغنى بهذا عن تكلف الجواب عن حكم الأوسط، أو أن العرف يقضى بدخول الأوسط فى من هلك أو لكونه آخرا بالنسبة للأول وأولا بالنسبة للآخر فيدخل، وقال العينى: قوله «يخسف بأولهم وآخرهم» يعنى كلهم، هذا الذى يفهم منه بحسب العرف. قال الكرمانى: لم يعلم منه العموم، إذ حكم الوسط غير مذكور، والجواب ما قلنا، أو نقول: إن الوسط آخر بالنسبة إلى الأول وأول بالنسبة إلى الآخر، على أن فى رواية صفية «ولم ينج أوسطهم» وهذا يغنى عن تكلف الجواب (وفيهم أسواقهم) جملة حالية، وهو جمع سوق والتقدير أهل أسواقهم الذين يبيعون ويشترون كما فى المدن، وعليه ترجم البخارى بلفظ «باب ما ذكر فى الأسواق» وقال الطيبى: إن كان جمع سوق فالتقدير أهل أسواقهم، وإن

ومن ليس منهم؟ قال: يخسف بأولهم وآخرهم، ثم يبعثون على نياتهم. متفق عليه.

كان جمع سوقة وهي الرعايا فلا حاجة إلى التقدير. وفي مستخرج أبي نعيم «وفيهم أشرافهم» بالشين المعجمة والراء والفاء، وفي رواية محمد بن بكار عند الإسماعيلي «وفيهم سواهم» قال الإسماعيلي: وقع في رواية البخاري أسواقهم أي بالمهملة والقاف، وأظنه تصحيفا، فإن الكلام في الخسف بالناس لا بالأسواق. قال الحافظ: بل لفظ «سواهم» تصحيف فإنه بمعنى قوله الآتي «ومن ليس منهم» فيلزم منه التكرار، بخلاف رواية البخاري، نعم أقرب الروايات إلى الصواب رواية أبي نعيم، وليس في لفظ أسواقهم ما يمنع أن يكون الخسف بالناس، فالمراد بالأسواق أهلها أن يخسف بالمقاتلة منهم ومن ليس من أهل القتال كالباعة. وفي رواية مسلم «فقلنا: إن الطريق قد يجمع الناس، قال: نعم فيهم المستبصر والمجبور وابن السبيل» والمستبصر هو المستبين لذلك القاصد للمقاتلة عمدا، والمجبور بالجيم والموحدة أي المكره. قال النووي: يقال أجبرته فهو مجبر، هذه اللغة المشهورة، ويقال أيضا جبرته فهو مجبور، حكاها الفراء وغيره، وجاء هذا الحديث على هذه اللغة، وأما ابن السبيل فهو سالك الطريق معهم وليس منهم، والغرض أنها استشكلت وقوع العذاب على من لا إرادة له في القتال الذي هو سبب العقوبة فوقع الجواب بأن العذاب يقع عاما لحضور آجالهم ويبعثون بعد ذلك على نياتهم (ومن ليس منهم) أي في الكفر والقصد بتخريب الكعبة عطف على أسواقهم. قال الطيبي: أي من لا يقصد تخريب الكعبة بل هم الضعفاء والأسارى (قال: يخسف بأولهم وآخرهم) فيدخل فيهم هؤلاء وإن لم يكن قصدهم لأنهم كثروا في سوادهم (ثم يبعثون على نياتهم) قال العيني: أي يخسف بالكل لشؤم الأشرار، ثم إنه تعالى يبعث كلا منهم في الحشر بحسب قصده ونيته إن خيرا فخير وإن شرا فشر، وفي رواية مسلم «يهلكون مهلكا واحدا ويصدرون مصادر شتى» قال النووي: أي يقع الهلاك على جميعهم ويبعثون مختلفين على قدر نياتهم فيجازون بحسبها انتهى، وفي حديث أم سلمة عند مسلم «فقلت: يا رسول الله فكيف بمن كان كارها؟ قال: يخسف به معهم ولكنه يبعث يوم القيامة على نيته» قال الحافظ: أي يخسف بالجميع لشؤم الأشرار ثم يعامل كل أحد عند الحساب بحسب قصده. وفي هذا الحديث من الفقه التباعد من أهل الظلم والتحذير من مجالستهم لئلا يناله ما يعاقبون به قال تعالى: ﴿واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة - سورة الأنفال: الآية ٢٥﴾، وفيه أن من كثر سواد قوم جرى عليهم حكمهم في ظاهر عقوبات الدنيا، قال الحافظ: في هذا الحديث أن الأعمال تعتبر بنية العامل والتحذير من مصاحبة أهل الظلم ومجالستهم وتكثير سوادهم إلا لمن اضطر لذلك، ويتردد النظر في مصاحبة التاجر لأهل الفتنة هل هي إعانة لهم على ظلمهم أو هي من ضرورات البشرية، ثم يعتبر عمل كل أحد بنيته وعلى الثاني يدل ظاهر الحديث - انتهى (متفق عليه) أخرجه البخاري في البيوع ومسلم في الفتن واللفظ للبخاري، والحديث أخرجه أيضا أحمد (ج ٦: ص ١٠٥) وفي

٢٧٤٦ - (٧) وعن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: يخرب الكعبة ذو السويقتين من الحبشة.

الباب عن أم سلمة عند أحمد (ج ٦ : ص ٢٥٩، ٢٩٠) ومسلم وابن ماجه والحاكم، وعن حفصة عند أحمد (ج ٦ : ص ٢٨٦، ٢٨٧) ومسلم والنسائي وابن ماجه والحاكم، وعن صفية أخرجه أحمد (ج ٦ : ص ٣٣٦، ٣٣٧) والترمذي وابن ماجه في الفتن.

٢٧٤٦ - قوله (يخرب الكعبة) بضم الياء وفتح الخاء المعجمة وتشديد الراء مكسورة من التخريب وبإسكان الخاء وتخفيف الراء مكسورة من الإخراب والجملة فعل ومفعول والفاعل قوله (ذو السويقتين) بضم السين وفتح الواو تثنية سويقة مصغر الساق ألحق بها التاء للتصغير، لأن الساق مؤنثة والتصغير للتحقير والإشارة إلى الدقة لأن الغالب على سيقان الحبشة الدقة والحوشة فلذا صغرها (من الحبشة) من للتبعيض أي يخربها ضعيف من هذه الطائفة، وقال الطيبي: سر التصغير الإشارة إلى أن مثل هذه الكعبة المعظمة يهتك حرمتها مثل هذا الحقير النميم الخلقة، ويحتمل أن يكون الرجل اسمه ذلك أو أنه وصف له، أي رجل من الحبشة دقيق الساقين رقيقهما جدا، والحبشة وإن كان شأنهم دقة السوق لكن هذا يتميز بمزيد من ذلك - انتهى. والحبش والحبشة نوع من السودان، قال في القاموس: الحبش والحبشة محركتين والأحبش بضم الباء جنس من السودان الجمع حبشان وأحابش - انتهى. قال الرشاطي: وهم من ولد كوش ابن حام وهم أكثر السودان، وقد وقع هذا الحديث عند أحمد (ج ٢ : ص ٣٥١) من طريق سعيد بن سمعان عن أبي هريرة بأتم من هذا السياق ولفظه: يبايع لرجل بين الركن والمقام ولم يستحل هذا البيت إلا أهله، فإذا استحلوه فلا تسأل عن هلكة العرب ثم تأتي الحبشة فيخربونه خرابا لا يعمر بعده أبدا وهم الذين يستخرجون كنزه، وهذا التخريب يكون عند قرب الساعة حين لا يبقى في الأرض أحد يقول: الله الله. قال القرطبي: قيل إن خرابه يكون بعد رفع القرآن من الصدور والمصاحف، وذلك بعد موت عيسى عليه الصلاة والسلام وهو الصحيح - انتهى. قلت: وقع عند أحمد (ج ٢ : ص ٣١٠) من طريق ابن المسيب عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ: في آخر الزمان يظهر ذو السويقتين على الكعبة، قال: حسبت أنه قال: فيهدمها. قال الحافظ: قيل حديث أبي هريرة يخالف قوله تعالى: ﴿أو لم يروا أنا جعلنا حرما آمنا﴾ ولأن الله حبس عن مكة الفيل ولم يمكن أصحابه من تخريب الكعبة ولم تكن إذ ذاك قبلة فكيف يسلط عليها الحبشة بعد أن صارت قبلة للسلمين، وأجيب بأن ذلك محمول على أنه يقع في آخر الزمان قرب قيام الساعة حيث لا يبقى في الأرض أحد يقول الله الله كما ثبت في صحيح مسلم: لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض الله الله. ولهذا وقع في رواية سعيد بن سمعان: لا يعمر بعده أبدا، وقد وقع قبل ذلك فيه من القتال وغزو أهل الشام له في زمن يزيد بن معاوية ثم من بعده في وقائع كثيرة من أعظمها وقعة القرامطة بعد الثلاث مائة فقتلوا من

متفق عليه.

المسلمين فى المطاف من لا يحصى كثرة وقلعوا الحجر الأسود نحولوه إلى بلادهم ثم أعادوه بعد مدة طويلة ثم غزى مرارا بعد ذلك وكل ذلك لا يعارض قوله تعالى: ﴿أو لم يروا أنا جعلنا حرما آمنا﴾ لأن ذلك إنما وقع بأيدى المسلمين فهو مطابق لقوله ﷺ: ولن يستحل هذا البيت إلا أهله. فوقع ما أخبر به ﷺ، وهو من علامات نبوته وليس فى الآية ما يدل على استمرار الأمر المذكور فيها - انتهى كلام الحافظ. وقال العينى: لا يلزم من قوله «حرما آمنا» أن يكون ذلك دائما فى كل الأوقات، بل إذا حصلت له حرمة وأمن فى وقت ما صدق عليه هذا اللفظ وصح المعنى، ولا يعارضه ارتفاع ذلك المعنى فى وقت آخر. وقال عياض «حرما آمنا» أى إلى قرب القيامة. وقال ابن الجوزى إن قيل ما السر فى حراسة الكعبة من الفيل ولم تحرس فى الإسلام مما صنع بها الحجاج والقرامطة وذو السويقتين؟ فالجواب أن حبس الفيل كان من أعلام النبوة لسيدنا رسول الله ﷺ ودلائل رسالته لتأكيد الحجة عليهم بالأدلة التى شوهدت بالبصر قبل الأدلة التى ترى بالبصائر، وكان حكم الحبس أيضا دلالة على وجود الناصر - انتهى. هذا وقد عقد البخارى باب قول الله تعالى: ﴿جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدى والقلائد - سورة المائدة: الآية ٩٨﴾ ثم أورد فيه حديث أبى هريرة هذا. قال العينى: أشار به إلى أن قوام أمور الناس وانتعاش أمر دينهم ودنياهم بالكعبة يدل عليه قوله «قياما للناس» فإذا زالت الكعبة على يد ذى السويقتين تختل أمورهم، فلذلك أورد حديث أبى هريرة فيه - انتهى. وقال الحافظ: كأنه يشير إلى أن المراد بقوله «قياما» أى قواما وأنها ما دامت موجودة فالدين قائم فلهذه النكتة أورد فى الباب قصة هدم الكعبة فى آخر الزمان، ثم ترجم البخارى لحديث أبى هريرة هذا، وحديث ابن عباس الآتى «باب هدم الكعبة» وذكر فيه طرف حديث عائشة المتقدم بلفظ «قال النبى ﷺ يغزو جيش الكعبة فيخسف بهم» قال الحافظ: فيه إشارة إلى أن غزو الكعبة سيقع، فمرة يهلكهم الله قبل الوصول إليها وأخرى يمكنهم، والظاهر أن غزو الذين يخربونه متأخر عن الأول، وقال العينى: غزو الكعبة المذكور فى حديث عائشة مقدمة لهدمها لأن غزوها يقع مرتين، فى الأولى هلاكهم وفى الثانية هدمها (متفق عليه) أخرجه البخارى فى الحج ومسلم فى الفتن، وأخرجه أيضا أحمد كما تقدم والحاكم والنسائى فى الحج وفى التفسير، هذا وقد جاء فى تخريب الكعبة أحاديث، منها حديث ابن عباس الآتى ومنها ما رواه أبوداود الطيالسى بسند صحيح، ومنها ما رواه أحمد (ج ٢: ص ٢٢٠) والطبرانى فى الكبير من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص مرفوعا «يخرب الكعبة ذو السويقتين من الحبشة ويسلبها حليتها ويجردها من كسوتها، ولكأنى أنظر إليه أصيلع أفيدع يضرب عليها بمسحاته ومعوله» ومنها ما رواه ابن الجوزى من حديث حذيفة عن النبى ﷺ حديثا طويلا وفيه «وخراب مكة من الحبشة على يد حبشى أفحج الساقين أزرق العينين أفطس

٢٧٤٧ ـ (٨) وعن ابن عباس، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: كأني به أسود أفحج

الأنف كبير البطن معه أصحابه ينقضونها حجرا حجرا ويتناولونها حتى يرموا بها يعني الكعبة إلى البحر. وفي كتاب الغريب لأبي عبيد عن علي، قال: استكثروا من الطواف بهذا البيت قبل أن يحال بينكم وبينه فكأني برجل من الحبشة أصلع وأصمع حمش الساقين قاعد عليها وهي تهدم، وخرجه الحاكم مرفوعا، وفيه «أصمع أقرع، بيده معول وهو يهدمها حجرا حجرا» ذكره العيني.

٢٧٤٧ ـ قوله (كأني به) قال الحافظ: كذا في جميع الروايات عن ابن عباس في هذا الحديث، والذي يظهر أن في الحديث شيئا حذف ويحتمل أن يكون هو ما وقع في حديث علي عند أبي عبيد في غريب الحديث من طريق أبي العالية عن علي، قال: استكثروا من الطواف بهذا البيت قبل أن يحال بينكم وبينه فكأني برجل من الحبشة أصلع أو قال أصمع حمش الساقين قاعد عليها وهي تهدم، ورواه الفاكهي من هذا الوجه، ولفظه «اصعل» بدل «أصلع» وقال «قائما عليها يهدمها بمسحاته» ورواه يحي الحماني في مسنده من وجه آخر عن علي مرفوعا ـ انتهى. وتعقبه العيني بأنه لا يحتاج إلى تقدير حذف لأنه إنما يقدر في موضع يحتاج إليه للضرورة ولا ضرورة ههنا. قال ودعواه الظهور غير ظاهرة لأنه لا وجه في تقدير محذوف لا حاجة إليه بما جاء في أثر عن صحابي ولا يقال الأحاديث يفسر بعضها بعضا، لأنا نقول هذا إنما يكون عند الاحتياج إليه ولا احتياج ههنا إلى ذلك. قال: والضمير في لفظ «به» يحتمل ثلاثة أوجه: الأول أن يعود إلى البيت والقرينة الحالية تدل عليه، أي كأني متلبس به، الثاني أن يعود إلى القالع (الآتي ذكره) بالقرينة الحالية أيضا، الثالث ما قاله الطيبي وهو أنه ضمير مبهم يفسره ما بعده على أنه تمييز كقوله تعالى: ﴿فقضاهن سبع سموات ـ سورة حم السجدة: الآية ١١﴾ فإن ضمير «هن» هو المبهم المفسر بسبع سموات وهو تمييز، وهذه الأوجه صحيحة ماشية على قاعدة العربية فلا يحتاج إلى تقدير حذف (أسود) بالرفع على أنه مبتدأ خبره يقلعها والجملة حال بدون الواو والضمير في به للبيت أي كأني متلبس به وأنظر إليه أو يكون ارتفاعه على أنه خبر مبتدأ محذوف والضمير في «به» للقالع، والتقدير كأني بالقالع هو أسود، ويروى أسود منصوبا على الذم أو الاختصاص أو الحال. قال التوربشتي والدماميني: يجوز أن يكون أسود أفحج حالين متداخلتين أو مترادفتين من الضمير في به، وقال المظهري: هما بدلان من الضمير المجرور وفتحا لأنهما غير منصرفين، ويجوز إبدال المظهر من المضمر الغائب نحو ضربته زيدا، وتقدم ما قال الطيبي أن الضمير في به مبهم يفسره ما بعده على أنه تمييز فهما منصوبان على التمييز (أفحج) بفتح الهمزة وسكون الفاء بعدها وفتح الحاء المهملة وبالجيم من الفحج بفاء ثم حاء مهملة ثم جيم وهو بالنصب أو الرفع كسابقه، والفحج تداني صدور القدمين وتباعد العقبين من باب علم وفتح، وقيل الفحج تباعد ما بين الساقين وقيل هو

يقلعها حجرا حجرا. رواه البخاري.

﴿ الفصل الثاني ﴾

٢٧٤٨ - (٩) عن يعلى بن أمية، قال: إن رسول الله ﷺ قال: احتكار الطعام في الحرم إلحاد فيه. رواه أبو داود.

تباعد ما بين الفخذين. قال في القاموس: فحج كمنع، تكبر وفي مشيته تدانى صدور قدميه وتباعد عقباه كفحج وهو أفحج بين الفحج محركة والتفحج التفريج بين الرجلين - انتهى. والفجج بجيمين فتح ما بين الرجلين وهو أقبح من الفحج (يقلعها) أي يقلع الأسود الأفحج بناء الكعبة (حجرا حجرا) نصب على الحال من الهاء نحو بوبته بابا بابا، أي مبوبا. وقال الكرماني: أو هو بدل من الضمير أي المنصوب في يقلعها (رواه البخاري) في الحج وأخرجه أيضا أحمد (ج ٢: ص ٢٢٨) بلفظ: كأني أنظر إليه أسود أفحج ينقضها حجرا حجرا يعني الكعبة.

٢٧٤٨ - قوله (عن يعلى) بفتح المثناة تحت واللام بينهما مهملة ساكنة (بن أمية) بضم الهمزة وفتح الميم وتشديد الياء (احتكار الطعام) أي احتباسه لانتظار الغلاء به، قال المناوي: وليس عموم الطعام مرادا، بل المراد اشتراء ما يقتات وحبسه ليقل فيغلو فيبيعه بكثير. قال العزيزي: وخصه الشافعية بما اشتراه في زمن الغلاء وأمسكه ليزيد السعر (في الحرم) أي المكي بدليل حديث ابن عمر عند الطبراني في الأوسط بلفظ «احتكار الطعام بمكة إلحاد» والمراد بمكة جميع الحرم بدليل حديث يعلى، فكل من الحديثين مبين للآخر (إلحاد فيه) الإلحاد الميل عن الاستقامة والانحراف عن الحق إلى الباطل ومنه الملحد لأنه أمال مذهبه عن الأديان كلها ولم يمله من دين إلى دين، ذكره الزمخشري. قال الله تعالى: ﴿ومن يرد فيه بإلحاد بظلم نذقه من عذاب أليم - سورة الحج: الآية ٢٦﴾ أي ومن يهم فيه بعمل من المعاصي عذب عليه لعظم حرمة المكان. قال العلقمي: أصل الإلحاد الميل، وهذا الإلحاد والظلم يعم جميع المعاصي الكبائر والصغائر لعظم حرمة المكان فمن نوى سيئة ولم يعملها لم يحاسب عليها إلا في مكة، قال المناوي: احتكار الطعام حرام في سائر البلاد وبالحرم المكي أشد تحريما، وإنما سماه ظلما لأن الحرم واد غير ذي زرع فالواجب على الناس جلب الأقوات إليه للتوسعة على أهله فمن ضيق عليهم بالاحتكار فقد ظلم لأنه وضع الشيء في غير محله فاستحق الوعيد الشديد - انتهى. وقال العزيزي: احتكار الطعام هو شراء ما يقتات وحبسه إلى الغلاء فهو حرام ولو في غير الحرم وخص الحرم لأن الاثم به أشد، أما لو اشترى غير طعام أو طعاما غير مقتات بقصد ادخاره إلى الغلاء لم يحرم، وخرج بالشراء ما لو كان عنده بر مثلا يأكله فادخره إلى الغلاء فلا يحرم، وكذا لو اشتراه بقصد أن يبيعه حالا أو في زمن الرخاء فلا حرمة (رواه أبو داود) في الحج من حديث جعفر بن يحيى بن ثوبان عن عمه عمارة بن ثوبان عن

٢٧٤٩ ـ (١٠) وعن ابن عباس ، قال: قال رسول الله ﷺ لمكة: ما أطيبك من بلد وأحبك إلى ، ولو لا أن قومى أخرجونى منك ما سكنت غيرك. رواه الترمذى ، وقال: هذا حديث حسن صحيح

موسى بن باذان عن يعلى ، وأخرجه البخارى فى التاريخ الكبير (ج ٤ : ص ٢٥٥) فى ترجمة مسلم بن باذان ، قال البخارى : قال أبوعاصم عن جعفر بن يحى بن ثوبان قال حدثنى عمى عمارة بن ثوبان عن مسلم بن باذان سمع يعلى ، قال : سمعت النبي ﷺ يقول : احتكار الطعام بمكة إلحاد ، قال البخارى : هكذا وقع عندى . وقال العنبرى (؟) موسى ابن باذان ـ انتهى . قال ابن أبي حاتم فى ترجمة موسى بن باذان سماه البخارى مسلم بن باذان فقال أبي وأبوزرعة جميعا : أخطأ البخارى فى هذا ، أخرجه فى مسلم بن باذان وإنما هو موسى بن باذان ، وحكى الحافظ فى تهذيب التهذيب (ج ١٠ : ص ٣٣٨) قول ابن أبي حاتم هذا ثم قال : قلت : قد حكى البخارى القولين فى تاريخه ويظهر من سياقه ترجيح موسى ـ انتهى . والحديث سكت عنه أبوداود ، وقال المنذرى : وأخرجه البخارى فى التاريخ الكبير عن يعلى ابن أمية أنه سمع عمر بن الخطاب يقول: احتكار الطعام بمكة إلحاد ـ انتهى . وأنت تعلم أن هذا مما لا مجال للرأى فيه فهو فى حكم المرفوع ، وسكوت أبي داود على حديث أبي يعلى يدل على أنه حديث حسن عنده لكن نقل المناوى عن ابن القطان أنه قال حديث لا يصح لأن موسى وعمارة وجعفرا كل منهم لا يعرف فهم ثلاثة مجهولون . وفى الميزان فى ترجمة جعفر بن يحى قال ابن المدينى : إنه مجهول . وقال الذهبي : وعمه (عمارة) لين ، فمن مناكير جعفر عن عمه ثم ساق هذا الحديث ، ثم قال : هذا حديث واهى الإسناد . قال ابن المدينى : لم يرو عن جعفر غير أبي عاصم . وقال الحافظ فى تهذيب التهذيب بعد ذكر كلام ابن المدينى : جعفر بن يحى ذكره ابن حبان فى الثقات . وقال ابن القطان الفاسى : مجهول الحال ، وقال فى التقريب : إنه مقبول ، وقال عن عمارة بن ثوبان مستور ، وعن موسى بن باذان مجهول ، ففى كون حديث يعلى هذا حسنا نظر ، والله أعلم ، وفى الباب عن ابن عمر بن الخطاب أخرجه الطبرانى فى الأوسط وذكره الهيثمى فى مجمع الزوائد وقال : فيه عبد الله بن المؤمل ، وثقه ابن حبان وغيره وضعفه جمع ـ انتهى

٢٧٤٩ ـ قوله (قال رسول الله ﷺ لمكة) أى خطابا لها حين وداعها وذلك يوم فتح مكة (ما أطيبك من بلد) صيغة تعجب (وأحبك إلى) عطف عليه والأولى بالنسبة إلى حد ذاتها أو للإطلاق والثانية للتخصيص ، قاله القارى . (ولو لا أن قومى أخرجونى) أى صاروا سببا لخروجى (ما سكنت غيرك) قال القارى : هذا دليل للجمهور على أن مكة أفضل من المدينة خلافا للإمام مالك رحمه الله ، وقد صنف السيوطى رسالة فى هذه المسئلة (رواه الترمذى) فى أواخر المناقب وأخرجه أيضا ابن حبان فى صحيحه والحاكم (ج ١ : ص ٤٨٦) كلهم من طريق عبد الله بن عثمان بن خثيم عن سعيد بن جبير وأبي الطفيل عن ابن عباس (وقال هذا حديث حسن صحيح) وقال الحاكم حديث صحيح الإسناد

غريبَ إسنادا .

٢٧٥٠ — (١١) وعن عبد الله بن عدى بن حمراء ، قال : رأيت رسول الله ﷺ واقفا على الحزورة ، فقال : والله إنك لخير أرض الله وأحب أرض الله إلى الله ، ولولا أنى أخرجت منك ما خرجت .

ووافقه الذهبي (غريب إسنادا) تميز ، وفى جامع الترمذى غريب من هذا الوجه .

٢٧٥٠ — قوله (وعن عبد الله بن عدى بن حمراء) القرشى الزهرى من أنفسهم ، وقيل إنه ثقفى حالف بنى زهرة ، يكنى أبا عمر ، وقيل أبا عمرو ، قال البخارى : له صحبة ورواية ، يعد فى أهل الحجاز ، وكان ينزل فيما بين قديد وعسفان وهو من مسلمة الفتح ، روى عن النبي ﷺ فى فضل مكة . روى عنه أبوسلمة ومحمد بن جبير بن مطعم ، وقوله «حمراء» كذا فى المشكاة والمصابيح ، وهكذا وقع عند الترمذى وابن حبان ، وفى مسند الإمام أحمد وسنن ابن ماجه «الحمراء» وهكذا ذكر الحافظ فى التقريب والتهذيب والإصابة وابن عبد البر فى الاستيعاب وكذا وقع فى المنتقى للمجد بن تيمية والقرى للمحب الطبرى (رأيت رسول الله ﷺ واقفا على الحزورة) بفتح الحاء المهملة وسكون الزاى وفتح الواو بعدها راء ثم هاء : هى الراية الصغيرة والجمع الحزاور ، قال الجزرى : هو موضع بمكة عند باب الحناطين وهو بوزن قسورة . قال الشافعى : الناس يشددون الحزورة والحديبية وهما مخففتان - انتهى . وقال الطيبي : هو على وزن القسورة موضع بمكة وبعضهم شددها أى الواو ، والحزورة فى الأصل بمعنى التل الصغير ، سميت بذلك لأنه هناك كان تل صغير ، وقيل لأن وكيع بن سلمة بن زهير بن إياد كان ولى أمر البيت بعد جرهم فبنى صرحا هناك وجعل فيها أمة يقال لها حزورة فسميت حزورة مكة بها ، وارجع إلى شفاء الغرام (ج ١ : ص ٧٦) (فقال) أى مخاطبا للكعبة وما حولها من حرمها (والله إنك لخير أرض الله وأحب أرض الله إلى الله) فيه تصريح بأن مكة أفضل من المدينة كما عليه الجمهور . قال الشوكانى : فيه دليل على أن مكة خير أرض الله على الإطلاق وأحبها إلى رسول الله ﷺ وبذلك استدل من قال إنها أفضل من المدينة (ولو لا أنى أخرجت منك) أى بأمر من الله (ما خرجت) فيه دلالة على أنه لا ينبغى للمؤمن أن يخرج من مكة إلا أن يخرج منها حقيقة أو حكما ، وهو الضرورة الدينية أو الدنيوية ، والحديث حجة للقائلين بفضل مكة على المدينة . قال الدميرى : وأما ما روى من حديث «اللهم إنك تعلم أنهم أخرجونى من أحب البلاد إلى فأسكنى فى أحب البلاد إليك» فقال ابن عبد البر : لا يختلف أهل العلم فى نكارته ووضعه ونسبوا وضعه إلى محمد بن الحسن بن زبالة وتركوه لأجله ، وقال ابن دحية فى تنويره : إنه حديث باطل بإجماع أهل العلم . وقال ابن مهدى : سألت عنه مالكا فقال : لا يحل أن تنسب الباطل إلى رسول الله ﷺ وقد بين علته أبو بكر البزار والحافظ وغيرهما ، نعم السكنى بالمدينة أفضل لما ثبت من حديث ابن عمر أن النبي ﷺ قال : لا يصبر على لأوائها وشدتها أحد

رواه الترمذي، وابن ماجه.

إلا كنت له شفيعا وشهيدا يوم القيامة، ولم يرد بسكنى مكة شئ من ذلك بل كرهها جماعة من العلماء، وثبت أنه ﷺ قال: من استطاع أن يموت بالمدينة فليمت بها فإنى أشفع لمن يموت بها، وجعل ابن حزم التفضيل الحاصل بمكة ثابتا لجميع الحرم، قاله السندى. وقال القارى: وأما خبر الطبرانى «المدينة خير من مكة» فضعيف بل منكر واه كما قاله الذهبي، وعلى تقدير صحته يكون محمولا على زمانه لكثرة الفوائد فى حضرته وملازمة خدمته لأن شرف المدينة ليس بذاته بل بوجوده عليه الصلاة والسلام فيه ونزوله مع بركاته، وأيضا نفس المدينة ليس أفضل من مكة اتفاقا إذ لا تضاعف فيه أصلا بل المضاعفة فى المسجدين، ففى الحديث الصحيح الذى قال بعض الحفاظ على شرط الشيخين «صلاة فى مسجدى هذا أفضل من ألف صلاة فى غيره من المساجد إلا المسجد الحرام، وصلاة فى المسجد الحرام أفضل من الصلاة فى مسجدى هذا بمائة ألف صلاة» وصح عن ابن عمر موقوفا وهو فى حكم المرفوع لأنه لا يقال مثله بالرأى: صلاة واحد بالمسجد الحرام أفضل من مائة ألف صلاة بمسجد النبي عليه الصلاة والسلام - انتهى. وإن شئت بسط الكلام على مسئلة أفضلهما وعلى مسئلة حكم المجاورة بمكة فارجع إلى النيل وشفاء الغرام (ج ١: ص ٧٨) والمرقاة والمحلى لابن حزم (ج ٧: ص ٢٧٩) ووفاء الوفاء للسمهودى والقرى (ص ١٦٠) للمحب الطبرى (رواه الترمذى) فى أواخر المناقب (وابن ماجه) فى أواخر الحج، وأخرجه أيضا أحمد (ج ٤: ص ٣٠٥) والنسائى وابن خزيمة وابن حبان فى صحيحيهما وسعيد بن منصور فى سننه كلهم من طريق الزهرى عن أبى سلمة عن عبد الله بن عدى بن حمراء، والحديث صححه الترمذى ثم قال: ورواه محمد بن عمرو عن أبى سلمة عن أبى هريرة عن النبي ﷺ وحديث الزهرى عن أبى سلمة عن عبد الله بن عدى بن الحمراء عندى أصح - انتهى. وفيه أنه روى هذا الحديث أيضا الزهرى عن أبى سلمة بن عبد الرحمن عن أبى هريرة كما فى المسند (ج ٤: ص ٣٠٥) قال الحافظ فى الإصابة: انفرد برواية حديث عبد الله بن عدى بن الحمراء ابن شهاب الزهرى، واختلف عليه فيه، فقال الأكثر عنه عن أبى سلمة عن عبد الله بن عدى بن الحمراء، وقال معمر فيه عن الزهرى عن أبى سلمة عن أبى هريرة، ومرة أرسله، وقال ابن أخى الزهرى عن محمد بن جبير بن مطعم عن عبد الله بن عدى، والمحفوظ الأول - انتهى. قلت: روى أحمد من طريق عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى عن أبى سلمة بن عبد الرحمن عن أبى هريرة، ثم روى من طريق رباح عن معمر عن الزهرى فقال عن أبى سلمة بن عبد الرحمن عن بعضهم (أى الصحابة) أن رسول الله ﷺ قال، إلخ. قال التقى الفاسى فى شفاء الغرام (ج ١: ص ٧٦) بعد ذكر الروايتين ما لفظه: وذكر صاحبنا الحافظ أبو الفضل العسقلانى أن رواية معمر شاذة يعنى روايته لهذا الحديث عن الزهرى عن أبى سلمة عن أبى هريرة مرفوعا. قال: والظاهر أن الوهم فيه من عبد الرزاق لأن معمرا كان

﴿ الفصل الثالث ﴾

٢٧٥١ - (١٢) عن أبي شريح العدوى ، أنه قال لعمرو بن سعيد وهو يبعث البعوث إلى مكة :

لا يحفظ اسم صحابيه كما جاءت رواية رباح عنه وعبد الرزاق سلك الجادة فقال عن أبي سلمة عن أبي هريرة ، ثم قال: وإذا تقرر ذلك علم أن لا أصل له من حديث أبي هريرة والله أعلم - انتهى . قلت : رواه عبد الرزاق في المصنف (ج ٥ : ص ٢٧) عن معمر عن الزهري عن أبي سلمة موقوفا عليه فيغلب على الظن أن الناسخ أسقط قوله «عن أبي هريرة» والله أعلم ، والحديث روى نحوه عن عبد الله بن عمرو أيضا كما ذكره التقي الفاسي في شفاء الغرام .

٢٧٥١ - قوله (عن أبي شريح) بضم الشين المعجمة وفتح الراء وبالحاء المهملة (العدوى) بفتح العين والدال ، قال الحافظ في كتاب الحج : كذا وقع هنا ، وفيه نظر لأنه خزاعي من بني كعب بن ربيعة بن لحى بطن من خزاعة ، ولهذا يقال له الكعبي أيضا ، وليس هو من بني عدى لا عدى قريش ولا عدى مضر ، فلعله كان حليفا لبني عدى بن كعب من قريش ، وقيل في خزاعة بطن يقال لهم بنو عدى ، ثم قال في المغازي : كنت جوزت في الكلام على حديث الباب في الحج أنه من حلفاء بني عدى بن كعب ، وذلك لأنني رأيته في طريق أخرى الكعبي نسبة إلى بني كعب بن ربيعة ابن عمرو بن لحى ، ثم ظهر لي أنه نسب إلى بني عدى بن عمرو بن لحى ، وهم إخوة كعب ويقع هذا في الأنساب كثيرا ينسبون إلى أخي القبيلة ، وأبو شريح هذا صحابي مشهور ، اختلف في اسمه ، فقيل خويلد بن عمرو ، وقيل عمرو بن خويلد ، وقيل كعب بن عمرو ، وقيل هانئ بن عمرو ، وقيل عبد الرحمن بن عمرو ، وأصحها وأشهرها خويلد بن عمرو ، وهو خويلد بن عمرو بن صخر بن عبد العزى بن معاوية بن المحترش بن عمرو بن مازن بن عدى بن عمرو بن ربيعة الخزاعي ثم الكعبي أسلم قبل فتح مكة وكان يحمل أحد ألوية بني كعب بن خزاعة يوم فتح مكة ، روى له عن النبي ﷺ عشرون حديثا ، اتفقا على حديثين وانفرد البخاري بحديث ، وكان أبو شريح من عقلاء أهل المدينة سكن المدينة ومات بها سنة ثمان وستين (أنه قال لعمرو) بفتح العين (بن سعيد) أي ابن أبي العاص بن سعيد بن العاص بن أمية القرشي الأموي المعروف بالأشدق وليست له صحبة ولا كان من التابعين بإحسان وعرف بالأشدق لأنه صعد المنبر فبالغ في شتم علي رضي الله تعالى عنه فأصابه لقوة (وهو) أي عمرو (يبعث البعوث إلى مكة) جملة حالية ، والبعوث جمع بعث بمعنى مبعوث وهو من تسمية المفعول بالمصدر ، والمراد به الجيش المجهز للقتال أي يرسل الجيوش إلى مكة لقتال عبد الله ابن الزبير لكونه امتنع من مبايعة يزيد بن معاوية واعتصم بالحرم ، وكان عمرو والي يزيد على المدينة ، والقصة مشهورة ، وملخصها أن معاوية عهد بالخلافة بعده ليزيد بن معاوية فبايعه الناس إلا الحسين بن علي وابن الزبير ، وأما عبد الرحمن ابن أبي بكر فمات قبل موت معاوية ، وأما عبد الله بن عمر فبايع ليزيد عقب موت أبيه ، وأما الحسين بن علي فسار

إئذن لى أيها الأمير أحدثك قولا قام به رسول الله ﷺ الغد من يوم الفتح ، سمعته أذناى ووعاه قلبي وأبصرته عيناى حين تكلم به ، حمد الله وأثنى عليه ثم قال: إن مكة حرمها الله ولم يحرمها الناس ،

إلى الكوفة لاستدعائهم إياه ليبايعوه ، فكان ذلك سبب قتله ، وأما ابن الزبير فاعتصم ، ويسمى عائذ البيت ، وغلب على أمر مكة فكان يزيد بن معاوية يأمر أمراءه على المدينة أن يجهزوا إليه الجيوش ، فكان آخر ذلك أن أهل المدينة اجتمعوا على خلع يزيد من الخلافة وكان عمرو بن سعيد هذا قد أمر على الجيش الذى جهزه إلى مكة عمرو بن الزبير ، وكان معاديا لأخيه عبد الله ، وكان عمرو بن سعيد قد ولاه شرطته ثم أرسله إلى قتال أخيه فجاء مروان إلى عمرو بن سعيد فنهاه فامتنع ، وجاء أبو شريح فذكر القصة ، فلما نزل الجيش ذا طوى خرج إليهم جماعة من أهل مكة فهزموهم وأسر عمرو بن الزبير فسجنه أخوه بسجن عارم ، وكان عمرو قد ضرب جماعة من أهل المدينة ممن اتهم بالميل إلى أخيه ، فأقادهم عبد الله منه حتى مات عمرو من ذلك الضرب ، تنبيه : وقع فى السيرة لابن إسحاق ومغازى الواقدى أن المراجعة المذكورة وقعت بين أبي شريح وبين عمرو بن الزبير فإن كان محفوظا احتمل أن يكون أبو شريح راجع الباعث والمبعوث والله أعلم ، قاله الحافظ (إئذن) بهمزتين وفتح الذال ، أمر من أذن يأذن ، وتبدل همزته الثانية ياء لسكونها وانكسار ما قبلها فيقال : إيذن (أيها الأمير) أصله يا أيها الأمير ، حذف منه حرف النداء ، ويستفاد منه حسن التلطف فى مخاطبة السلطان ليكون أدعى لقبوله النصيحة ، وأن السلطان لا يخاطب إلا بعد استئذانه ولا سيما إذا كان فى أمر يعترض به عليه فترك ذلك ، والغلظة له قد يكون سببا لإثارة نفسه ومعاندة من يخاطبه (أحدثك) بالجزم لأنه جواب الأمر (قولا) مفعول ثان (قام به) صفة للقول والمقول هو حمد الله تعالى إلى آخره (الغد) بالنصب (من يوم الفتح) أى ثانى يوم الفتح يعنى أنه خطب اليوم الثانى من فتح مكة (أذناى) هو فاعل سمعت وأصله أذنان لى، فلما أضيف إلى ياء المتكلم سقطت نون التثنية ، وفيه إشارة إلى بيان حفظه له من جميع الوجوه ، فقوله سمعته أى حملته عنه بغير واسطة ، وذكر الأذنين للتأكيد ، وقوله (وعاه قلبي) أى حفظه تحقيق لفهمه وتثبته ، وقوله (وأبصرته عيناى) زيادة فى تحقيق ذلك وأن سماعه منه ليس اعتمادا على الصوت فقط بل مع المشاهدة والرؤية (حين تكلم به) أى بالقول المذكور و«حين» نصب على الظرف لسمعت ووعاه وأبصرت ، ويؤخذ من قوله «ووعاه قلبي» أن العقل محله القلب (حمد الله) جملة استئنافية مبينة ، وفى رواية «أنه حمد الله» قال الحافظ : هو بيان لقوله تكلم ، ويؤخذ منه استحباب الثناء بين يدى تعليم العلم وتبيين الأحكام والخطبة فى الأمور المهمة ، وقد تقدم من رواية ابن اسحاق أنه قال فيها «أما بعد» (وأثنى عليه) عطف على حمد من قبيل عطف العام على الخاص (حرمها الله) جملة وقعت فى محل الرفع لأنها خبر إن (ولم يحرمها الناس)

فلا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دما ، ولا يعضد بها شجرة ، فإن أحد ترخص بقتال رسول الله ﷺ فيها ، فقولوا له : إن الله قد أذن لرسوله ولم يؤذن لكم ، وإنما أذن لى

بالضم أى إن تحريمها كان بوحى من الله لا من اصطلاح الناس (فلا يحل) الفاء فيه جواب شرط محذوف تقديره إذا كان كذلك فلا يحل (لامرئ) هذا اللفظ من النوادر حيث كانت عينه دائما تابعة للامه فى الحركة (يؤمن بالله واليوم الآخر) اكتفى بطرفى المؤمَن به عن بقيته قال الحافظ: فيه تنبيه على الامتثال لأن من آمن بالله لزمته طاعته ومن آمن باليوم الآخر لزمه امتثال ما أمر به واجتناب ما نهى عنه خوف الحساب عليه ، وقد تعلق به من قال إن الكفار غير مخاطبين بفروع الشريعة ، والصحيح عند الأكثر خلافه ، وجوابهم بأن المؤمن هو الذى ينقاد للأحكام وينزجر عن المحرمات فجعل الكلام معه ، وليس فيه نفى ذلك عن غيره ، وقال ابن دقيق العيد : الذى أراه أنه من خطاب التهييج نحو قوله تعالى : ﴿ وعلى الله فتوكلوا إن كنتم مؤمنين ـ سورة المائدة : الآية ٢٦ ﴾ فالمعنى أن استحلال هذا المنهى عنه لا يليق بمن يؤمن بالله واليوم الآخر بل ينافيه ، فهذا هو المقتضى لذكر هذا الوصف ، ولو قيل لا يحل لأحد مطلقا لم يحصل منه هذا الغرض وإن أفاد التحريم (أن يسفك) فاعل لا يحل وأن مصدرية ، تقديره فلا يحل سفك دم ، ويسفك بكسر الفاء على المشهور وحكى ضمها ، ومعنى السفك إراقة الدم وصبه ، والمراد به القتل ، واستدل به على تحريم القتل والقتال بمكة ، وتقدم البحث فيه فى الكلام على حديث ابن عباس (بها) أى بمكة ، والباء بمعنى فى ، أى فيها كما هى رواية المستملى للبخارى (دما) مفعول ليسفك (ولا يعضد) بالنصب أيضا لأنه عطف على يسفك والتقدير وأن لا يعضد ، وزيدت لا لتأكيد معنى النفى ، فمعناه لا يحل أن يعضد ، ويعضد بكسر الضاد المعجمة بصيغة المعلوم ، والضمير الذى فيه يرجع إلى امرئ أى ولا يقطع (بها) أى بمكة (شجرة) بالنصب مفعول يعضد ، وفيه دليل على تحريم قطع شجر مكة وقد سبق الكلام فى ذلك وتفصيل مذاهب الأئمة فى شرح حديث ابن عباس (فإن) شرطية (أحد) فاعل فعل محذوف مضمر ، والتقدير فإن ترخص أحد ، ويفسره قوله (ترخص) وإنما حذف لئلا يجتمع المفسر والمفسر ، وذلك كما فى قوله تعالى : ﴿ وإن أحد من المشركين استجارك ـ سورة التوبة : الآية ٦ ﴾ وقوله «ترخص» على وزن تفعل مشتق من الرخصة ، وفى رواية ابن أبى ذئب عند أحمد «فإن ترخص مترخص» وهو المتكلف للرخصة (بقتال رسول الله ﷺ) كذا فى صحيح مسلم وفى البخارى «لقتال رسول الله» واللام فيه للتعليل ، وهو متعلق بقوله ترخص (فقولوا) جواب الشرط فلذلك دخلت فيه الفاء (إن الله قد أذن) بكسر الذال أى أجاز (لرسوله ولم يأذن لكم) معناه إن قال أحد بأن ترك القتال عزيمة والقتال رخصة يتعاطى عند الحاجة مستدلا بقتال رسول الله ﷺ فيها فقولوا له : ليس الأمر كذلك ، فإن الله أذن لرسوله ﷺ ولم يأذن لكم (وإنما أذن لى) بفتح الهمزة وكسر الذال على بناء الفاعل ، والضمير فيه يرجع إلى الله ، ويروى بضم الهمزة على البناء للمجهول ، وفى قوله «لى» التفات ، لأن نسق الكلام

فيها ساعة من نهار ، وقد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس ، وليبلغ الشاهد الغائب. فقيل لأبي شريح: ما قال لك عمرو؟ قال: قال: أنا أعلم بذلك منك يا أبا شريح! إن الحرم لا يعيذ عاصياً ولا فارا بدم ولا فارا بخربة.

«وإنما أذن له» أي لرسوله ، قاله الحافظ. وقال العيني: وإنما التفت ثانيا بقوله «وإنما أذن لي» ولم يقل «أذن له» بيانا لاختصاصه بذلك بالإضافة إلى ضميره كما في قول امرئ القيس:

وذلك من نبأ جاء ني　　　وخبرته عن أبي الأسود

(ساعة من نهار) قد مضى في شرح حديث ابن عباس أن مقدار هذه الساعة ما بين طلوع الشمس وصلاة العصر ، وكان قتل من قتل بإذن النبي ﷺ كابن خطل وقع في هذا الوقت الذي أبيح فيه القتال للنبي ﷺ ، والمأذون له فيه القتال لا قطع الشجر ، فليس في الحديث ما يدل على إباحة عضد الشجر لرسول الله ﷺ في تلك الساعة (وقد عادت حرمتها) أي الحكم الذي في مقابلة إباحة القتال المستفاد من لفظ الإذن (اليوم كحرمتها بالأمس) المراد باليوم الزمن الحاضر وبالأمس أي الأمس من يوم الفتح. وقال السندي: الظاهر أن المراد وقد عادت حرمتها بعد تلك الساعة كحرمتها قبل تلك الساعة ـ انتهى. ولم يبين غاية الحرمة هنا ، وقد بينها في رواية ابن أبي ذئب المذكورة بقوله «ثم هي حرام إلى يوم القيامة» ، وكذا في حديث ابن عباس السابق بقوله «فهي حرام بحرمة الله إلى يوم القيامة» (وليبلغ) بسكون اللام وكسرها وتشديد اللام الثانية ويجوز تخفيفها أي يوصل (الشاهد) بالرفع (الغائب) بالنصب ، قال ابن جرير: فيه دليل على جواز قبول خبر الواحد لأنه معلوم أن كل من شهد الخطبة قد لزمه الإبلاغ وأنه لم يأمرهم بإبلاغ الغائب عنهم إلا وهو لازم له فرض العمل بما أبلغه كالذي لزم السامع سواء وإلا لم يكن للأمر بالتبليغ فائدة (فقيل لأبي شريح) لم يدر اسم القائل. وظاهر رواية ابن اسحاق أنه بعض قومه من خزاعة (ما قال لك عمرو؟) أي في جوابك (قال) أي أبو شريح (قال) أي عمرو (أنا أعلم بذلك) أي بالمذكور من قول أبي شريح: أن مكة حرمها الله تعالى ، إلخ (منك يا أبا شريح) بإظهار الهمزة ويجوز حذفها للتخفيف فيقال يابا شريح (إن الحرم) أي حرم مكة (لا يعيذ) بالذال المعجمة أي لا يجير ولا يعصم (ولا فارا بدم) بالفاء وتثقيل الراء من الفرار وهو عطف على «عاصيا» ، والباء في «بدم» للمصاحبة ، أي مصاحبا بدم ومتلبسا به يعني لا يجير هاربا عليه دم يعتصم بمكة كيلا يقتص منه ، قال الحافظ: المراد من وجب عليه حد القتل فهرب إلى مكة مستجيرا بالحرم ، وهي مسئلة خلاف بين العلماء ، وأغرب عمرو بن سعيد في سياقه الحكم مساق الدليل وفي تخصيصه العموم بلا مستند (ولا فارا بخربة) عطف على ما قبله ، والباء فيه للسببية وقوله «بخربة» بفتح الخاء المعجمة وسكون الراء بعدها باء موحدة وهي السرقة ، كذا ثبت

متفق عليه، وفى البخارى: الخربة الجناية.

تفسيرها فى رواية المستملى أعنى فى روايته: ولا فارا بخربة يعنى السرقة. وقال ابن بطال: الخربة بالضم الفساد وبالفتح السرقة. قال الحافظ: قد تصرف عمرو فى الجواب وأتى بكلام ظاهره حق ولكن أراد به الباطل. قال ابن حزم: لا كرامة للطيم الشيطان أن يكون أعلم من صاحب رسول الله ﷺ، وأغرب ابن بطال فزعم أن سكوت أبى شريح عن جواب عمرو بن سعيد دال على أنه رجع إليه فى التفصيل المذكور، ويعكر عليه ما وقع فى رواية أحمد أنه قال فى آخره: قال أبو شريح: فقلت لعمرو: قد كنت شاهدا وكنت غائبا وقد أمرنا أن يبلغ شاهدنا غائبنا وقد بلغت. فهذا يشعر بأنه لم يوافقه، وإنما ترك مشاقتة لعجزه لما كان فيه من قوة الشوكة. وقال ابن بطال أيضا: ليس قول عمرو جوابا لأبى شريح لأنه لم يختلف معه فى أن من أصاب حدا فى غير الحرم ثم لجأ إليه أنه يجوز إقامة الحد عليه فى الحرم، فإن أبا شريح أنكر بعث عمرو الجيش إلى مكة ونصب الحرب عليها، فأحسن فى استدلاله بالحديث، وحاد عمرو عن جوابه وأجابه عن غير سؤاله، وتعقبه الطيبى بأنه لم يحد فى جوابه وإنما أجاب بما يقتضى القول بالموجب، كأنه قال له صح سماعك وحفظك لكن المعنى المراد من الحديث الذى ذكرته خلاف ما فهمته منه، فإن ذلك الترخص كان لسبب الفتح وليس بسبب قتل من استحق القتل خارج الحرم ثم استجار بالحرم، والذى أنا فيه من القبيل الثانى. قلت (قائله الحافظ): لكنها دعوى من عمرو بغير دليل، لأن ابن الزبير لم يجب عليه حد فعاذ بالحرم فرارا منه حتى يصح جواب عمرو، نعم كان عمرو يرى وجوب طاعة يزيد الذى استنابه وكان يزيد أمر ابن الزبير أن يبايع له بالخلافة ويحضر إليه فى جامعة يعنى مغلولا، فامتنع ابن الزبير وعاذ بالحرم فكان يقال له بذلك عائذ الله، وكان عمرو يعتقد أنه عاص بامتناعه من امتثال أمر يزيد، ولهذا صدر كلامه بقوله: إن الحرم لا يعيذ عاصيا. ثم ذكر بقية ما ذكر استطرادا، فهذه شبهة عمرو وهى واهية، وهذه المسئلة التى وقع فيها الاختلاف بين أبى شريح وعمرو فيها اختلاف بين العلماء أيضا كما مر تفصيله فى شرح حديث ابن عباس من هذا الباب، وفى حديث أبى شريح من الفوائد غير ما تقدم: جواز إخبار المرء عن نفسه بما يقتضى ثقته وضبطه لما سمعه ونحو ذلك، وإنكار العالم على الحاكم ما يغيره من أمر الدين، والموعظة بلطف وتدريج، والاقتصار فى الإنكار على اللسان إذا لم يستطع باليد، ووقوع التاكيد فى الكلام البليغ، وجواز المجادلة فى الأمور الدينية، وفيه الخروج عن عهدة التبليغ، والصبر على المكاره لمن لا يستطيع بدا من ذلك (متفق عليه) أخرجه البخارى فى العلم وفى الحج وفى المغازى، ومسلم فى الحج، وأخرجه أيضا أحمد (ج ٦ : ص ٣٨٥) والترمذى فى الحج وفى الديات والنسائى فى الحج وفى العلم (وفى البخارى: الخربة الجناية) قال القارى: وفى نسخة «الخيانة» ضد الأمانة - انتهى. والذى فى البخارى فى الحج وفى المغازى، قال أبو عبد الله: الخربة البلية. وقال ابن الأثير فى النهاية: فى الحديث «الحرم

٢٧٥٢ ـ (١٣) وعن عياش بن أبي ربيعة المخزومي، قال: قال رسول الله ﷺ: لا تزال هذه الأمة بخير ما عظموا هذه الحرمة حق تعظيمها، فإذا ضيعوا ذلك هلكوا. رواه ابن ماجه.

لا يعيذ عاصيا ولا فارا بخربة، الخربة أصلها العيب والمراد بها ههنا الذي يفر بشئ يريد أن ينفرد به ويغلب عليه مما لا تجيزه الشريعة، والخارب أيضا سارق الابل خاصة ثم نقل إلى غيرها اتساعا، وقد جاء في سياق الحديث في كتاب البخاري أن الخَربة الجناية والبلية. قال الترمذي: وقد روى بخزية، ويجوز أن يكون بكسر الخاء (وسكون الزاي) وهو الشئ الذي يستحيي منه أو من الهوان والفضحة ويجوز أن يكون بالفتح وهو الفعلة الواحدة منهما ـ انتهى. وارجع لمزيد التفصيل إلى الفتح في الحج، والعيني والقسطلاني في العلم.

٢٧٥٢ ـ قوله (وعن عياش) بتشديد التحتانية وآخره معجمة (بن أبي ربيعة) اسم أبي ربيعة عمرو ـ ويلقب ذا الرمحين ـ ابن المغيرة بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم القرشي أبو عبد الله، وقيل: أبو عبد الرحمن المخزومي ابن عم خالد بن الوليد بن المغيرة وأخو أبي جهل بن هشام لأمه، أمهما أم الجلاس، وأخو عبد الله بن أبي ربيعة لأبيه وأمه واسمها أسماء بنت سلمة بن مخرمة وهي أم الحارث وأبي جهل ابني هشام بن المغيرة، كان هشام بن المغيرة قد طلقها فتزوجها أخوه أبو ربيعة بن المغيرة، كان إسلام عياش بن أبي ربيعة قديما قبل أن يدخل رسول الله ﷺ دار الأرقم، وهاجر إلى أرض الحبشة مع امرأته وولد له بها ابنه عبد الله، ثم هاجر إلى المدينة فجمع بين الهجرتين. قال الزبير: كان عياش بن أبي ربيعة قد هاجر إلى المدينة حين هاجر عمر بن الخطاب فقدم عليه أخواه لأمه أبوجهل والحارث ابنا هشام فذكرا له أن أمه حلفت أن لا يدخل رأسها دهن ولا تستظل حتى تراه فرجع معهما فأوثقاه رباطا وحبساه بمكة فكان رسول الله ﷺ يدعو له بالنجاة في القنوت كما ثبت في الصحيحين عن أبي هريرة. روى عن النبي ﷺ في تعظيم مكة وعنه ابنه عبد الله وعبد الرحمن بن سابط وغيرهما استشهد باليمامة، وقيل باليرموك، وقيل مات سنة خمس عشرة بالشام في خلافة عمر (لا تزال هذه الأمة) أي أمة الاجابة (بخير) التنوين للتعظيم (ما عظموا) أي مدة تعظيمهم (هذه الحرمة) يعني الكعبة والحرم، وقال القاري: أي حرمة مكة وحرمها المعهودة عند العرب بأجمعها. وقال السندي: أي حرمة شعائر الله (فإذا ضيعوا ذلك) أي التعظيم أو ما ذكر من الحرمة (هلكوا) أي بالاهانة جزاء وفاقا (رواه ابن ماجه) في آخر الحج من طريق يزيد بن أبي زياد عن عبد الرحمن بن سابط عن عياش، قال ابن عبد البر: ويقولون: إن عبد الرحمن بن سابط لم يسمع منه، وأنه أرسل حديثه عنه، وروى عنه نافع مرسلا أيضا وروى عنه ابنه عبد الله ابن عياش سماعا منه ـ انتهى. وقال السندي: قال في الزوائد: في إسناده يزيد بن أبي زياد واختلط بآخره ـ انتهى.

(١٥) باب حرم المدينة حرسها الله تعالى

﴿ الفصل الأول ﴾

والحديث ذكره المحب الطبرى فى القرى (ص ٥٨٩) وقال: أخرجه ابن الحاج فى منسكه ، وذكره الحافظ فى الفتح فى باب فضل مكة وبنيانها ثم قال أخرجه أحمد وابن ماجه وعمر بن شبة فى كتاب مكة وسنده حسن ـ انتهى .

(باب حرم المدينة) قال الزرقانى : المدينة فى الأصل المصر الجامع ثم صارت علما بالغلبة على دار هجرته ﷺ ووزنها فعيلة لأنها من مدَن (بالمكان أى أقام به) وقيل : مفعلة بفتح الميم لأنها من دان (بمعنى أطاع ، والدين الطاعة) والجمع مُدُن ومدائن بالهمز على القول بأصالة الميم ووزنها فعائل وبغير همز على القول بزيادة الميم ووزنها مفاعل انتهى . وقال الحافظ فى الفتح : المدينة علم على البلدة المعروفة التى هاجر إليها النبى ﷺ ودفن بها . قال الله تعالى : ﴿يقولون لئن رجعنا إلى المدينة ـ سورة المنافقون: الآية ٨﴾ فإذا أطلقت تبادر إلى الفهم أنها المراد ، وإذا أريد غيرها بلفظ المدينة فلابد من قيد فهى كالنجم للثريا ، وكان اسمها قبل ذلك « يثرب » قال الله تعالى : ﴿وإذ قالت طائفة منهم : يا أهل يثرب ـ سورة الأحزاب : الآية ١٣﴾ ويثرب اسم لموضع منها سميت كلها به ، قيل: سميت بيثرب بن قانية من ولد إرم بن سام بن نوح ، لأنه أول من نزلها ، حكاه أبو عبيد البكرى ، وقيل غير ذلك . ثم سماها النبى ﷺ طابة وطيبة كما سيأتى . وكان سكانها العماليق ثم نزلها طائفة من بنى إسرائيل قيل أرسلهم موسى عليه السلام كما أخرجه الزبير ابن بكار فى أخبار المدينة بسند ضعيف ثم نزلها الأوس والخزرج لما تفرق أهل سبأ بسبب سيل العرم ـ انتهى . قال النووى فى مناسكه :لمدينة رسول الله ﷺ خمسة أسماء : المدينة وطابة وطيبة والدار ويثرب ، قال تعالى: ﴿ما كان لأهل المدينة ـ سورة التوبة : الآية ١٢١﴾ وفى مسلم عن جابر مرفوعا : إن الله سمى المدينة طابة . قال النووى : سميت طابة وطيبة لخلوصها من الشرك وطهارتها منه ، وقيل لطيب ساكنها ، وأما تسميتها الدار فلاستقرار بها لأمنها ، وأما المدينة فقال كثير من أهل اللغة هى من دان أى أطاع ، سميت بها لأنه يطاع الله تعالى فيها . قال ابن حجر فى شرحه : اقتصر على هذه الأسماء مع أن أسمائها تقارب الألف كما بينها بعض المتأخرين لأنها أشهرها ـ انتهى . وقال السمهودى: إن كثرة الأسماء تدل على شرف المسمى ولم أجد أكثر من أسماء هذه البلدة الشريفة وقد استقصيتها بحسب القدرة حتى أنى زدت على شيخ مشائخنا المجد الشيرازى اللغوى وهو أعظم الناس فى هذا الباب نحو ثلاثين اسما فرقمت على ذلك صورة ليتميزوها وأنا أوردها مرتبة على حروف المعجم، ثم ذكر السمهودى أربعة وتسعين اسما مع بيان معانيها وسرد أحمد بن عبدالحميد العباسى ثمانية وخمسين اسما ثم ترجم كل اسم حسب ترتيبه الأبجدى ، من أحب الوقوف على ذلك رجع إلى وفاء الوفا (ص ٨ إلى ص ٢٧) وإلى عمدة الأخبار (ص ٥٨ إلى ص ٧٠) . واعلم أن للمدينة حرمة عند الحنفية لا حرما كما لمكة خلافا للأئمة الثلاثة ؛ فعندهم يحرم صيدها وقطع شجرها ، وعند الحنفية لا يحرم ذلك وسيأتى بسط الكلام فى ذلك .

٢٧٥٣ - (١) عن علي رضي الله عنه، قال: ما كتبنا عن رسول الله ﷺ إلا القرآن، وما في هذه الصحيفة. قال:

٢٧٥٣ - قوله (ما كتبنا عن رسول الله ﷺ إلا القرآن وما في هذه الصحيفة) هذا لفظ البخاري في الجزية رواه من طريق سفيان عن الأعمش عن إبراهيم التيمي عن أبيه عن علي، وروى مسلم من طريق أبي معاوية عن الأعمش عن إبراهيم عن أبيه، قال (أي يزيد بن شريك التيمي والد إبراهيم): خطبنا علي بن أبي طالب فقال: من زعم أن عندنا شيئا نقرؤه إلا كتاب الله وهذه الصحيفة، قال: وصحيفة معلقة في قراب سيفه، فقد كذب. وروى البخاري أيضا في العلم من طريق مطرف عن الشعبي عن أبي جحيفة قال: قلت لعلي رضي الله عنه: هل عندكم كتاب؟ قال: لا إلا كتاب الله أو فهم أعطيه رجل مسلم أو ما في هذه الصحيفة. قال الحافظ: قوله «هل عندكم» الخطاب لعلي والجمع إما لإرادته مع بقية أهل البيت أو للتعظيم. وقوله «كتاب» أي مكتوب أخذتموه عن رسول الله ﷺ مما أوحي إليه، ويدل على ذلك رواية المصنف يعني البخاري في الجهاد هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله؟ وله في الديات «هل عندكم شيء مما ليس في القرآن؟» وفي مسند إسحاق بن راهويه عن جرير عن مطرف «هل علمت شيئا من الوحي؟» وإنما سأله أبوجحيفة عن ذلك لأن جماعة من الشيعة كانوا يزعمون أن عند أهل البيت لا سيا عليا أشياء من الوحي خصهم النبي ﷺ بها لم يطلع غيرهم عليها. وقد سأل عليا عن هذه المسئلة أيضا قيس بن عباد (بضم العين وتخفيف الباء) والأشتر النخعي وحديثهما في مسند النسائي (ومسند الإمام أحمد ج ١: ص ١٢٢) وقال النووي: قوله من زعم أن عندنا شيئا نقرؤه إلا كتاب الله وهذه الصحيفة فقد كذب» هذا تصريح من علي رضي الله عنه بإبطال ما تزعمه الرافضة والشيعة ويخترعونه من قولهم أن عليا رضي الله عنه أوصى إليه النبي ﷺ بأمور كثيرة من أسرار العلم وقواعد الدين وكنوز الشريعة، وأنه ﷺ خص أهل البيت بما لم يطلع عليه غيرهم، وهذه دعاوى باطلة واختراعات فاسدة لا أصل لها، ويكفي في إبطالها قول علي رضي الله عنه هذا، وفيه دليل على جواز كتابة العلم (قال) أي علي رضي الله عنه تفسيرا لما في الصحيفة، وفي رواية أبي جحيفة عند البخاري في العلم قال: قلت: وما في هذه الصحيفة؟ قال: العقل، إلخ. قال الحافظ: ووقع للبخاري ومسلم من طريق يزيد التيمي عن علي قال: ما عندنا شيء نقرؤه إلا كتاب الله وهذه الصحيفة، فإذا فيها الجراحات وأسنان الإبل والمدينة حرم - الحديث. ولمسلم عن أبي الطفيل عن علي: ما خصنا رسول الله ﷺ بشيء لم يعم به الناس كافة إلا ما في قراب سيفي هذا وأخرج صحيفة مكتوبة فيها: لعن الله من ذبح لغير الله - الحديث. وللنسائي من طريق الأشتر وغيره عن علي «فإذا فيها: المؤمنون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم»

قال رسول الله ﷺ: المدينة حرام ما بين عير إلى ثور،

الحديث. ولأحمد من طريق طارق بن شهاب «فيها فرائض الصدقة» والجمع بين هذه الأحاديث أن الصحيفة كانت واحدة وكان جميع ذلك مكتوبا فيها فنقل كل واحد من الرواة عنه ما حفظه، والله أعلم، وقد بين ذلك قتادة في روايته لهذا الحديث عن أبي حسان عن علي (قال رسول الله ﷺ: المدينة حرام) كذا في رواية البخاري في باب إثم من عاهد ثم غدر من كتاب الجهاد، وهكذا وقع عند أحمد (ج ١ : ص ١٢٦) وأبي داود ولفظ مسلم «المدينة حرم» بفتحتين بدون ألف وهكذا عند البخاري في «باب ذمة المسلمين وجوارهم واحدة» وكذا وقع عند أحمد (ج ١ : ص ٨١) والترمذي والنسائي. والحرام بمعنى الحرم لأن الروايات يفسر بعضها بعضا. وقال القاري: حرام أي محترم ممنوع مما يقتضي إهانة الموضع المكرم، وعند الشافعية: الحرام بمعنى الحرم. قلت: وهو الظاهر (ما بين عير) بفتح العين المهملة وسكون الياء آخر الحروف بلفظ العير مرادف الحمار، جبل مشهور في قبلة المدينة بقرب ذي الحليفة ميقات المدينة، وفي رواية للبخاري «ما بين عائر» بألف بعد العين المهملة على وزن فاعل (إلى ثور) بفتح الثاء المثلثة وسكون الواو بلفظ الثور فحل البقر جبل صغير خلف أحد وهو غير جبل ثور الذي بمكة، وقوله «إلى ثور» انفرد به مسلم، ولفظ البخاري «إلى كذا» أي بإبهام النهاية. قال الحافظ: اتفقت روايات البخاري كلها على إبهام الثاني ووقع عند مسلم «إلى ثور» فقيل: إن البخاري أبهمه عمداً لما وقع عنده أنه وهم. وقال صاحب المشارق والمطالع: أكثر رواة البخاري ذكروا عيرا، وأما ثور فمنهم من كنى عنه بكذا ومنهم من ترك مكانه بياضا، والأصل في هذا التوقف قول مصعب الزبيري «ليس بالمدينة عير ولا ثور» وأثبت غيره عيرا فوافقه على إنكار ثور. قال أبو عبيد (القاسم بن سلام): قوله «ما بين عير إلى ثور» هذه رواية أهل العراق، وأما أهل المدينة فلا يعرفون جبلا عندهم يقال له ثور، وإنما ثور بمكة، ونرى أن أصل الحديث ما بين عير إلى أحد. قلت (قائله الحافظ): وقد وقع ذلك في حديث عبد الله بن سلام عند أحمد والطبراني (في الكبير قال عبد الله بن سلام: ما بين كذا و أحد حرام حرمه رسول الله ﷺ، ما كنت لأقطع به شجرة ولا أقتل به طائرا. هذا لفظ أحمد (ج ٥ : ص ٤٥٠) ولفظ الطبراني «قال ما بين عير و أحد حرام» قال الهيثمي: ورجاله ثقات) وقال عياض: لا معنى لإنكار عير بالمدينة فإنه معروف، وقد جاء ذكره في أشعارهم، وأنشد أبو عبيد البكري في ذلك عدة شواهد. وقال ابن السيد في المثلث: عير اسم جبل بقرب المدينة معروف. قال الحافظ: وقد سلك العلماء في إنكار مصعب الزبيري لعير ولثور مسالك، منها ما تقدم، ومنها: قول ابن قدامة في المغني (ج ٣ : ص ٣٥٤): يحتمل أن النبي ﷺ أراد قدر ما بين ثور وعير لا أنهما بعينهما في المدينة، ويحتمل أنه أراد الجبلين الذين بطرفي المدينة وسماهما عيرا وثورا تجوزاً وارتجالا - انتهى. وحكى ابن الأثير كلام أبي عبيد

....

مختصرا ثم قال: وقيل إن عيرا جبل بمكة، ويكون المراد أنه حرم من المدينة قدر ما بين عير وثور من مكة أو حرم المدينة تحريما مثل تحريم ما بين عير وثور بمكة، على حذف المضاف ووصف المصدر المحذوف. وقال النووى: يحتمل أن ثورا كان اسما لجبل هناك إما أحد وإما غيره فخفى اسمه، وقال صاحب البيان والانتصار: قد صحت الرواية بلفظ ثور فلا ينبغى الإقدام على توهيم الرواة بمجرد عدم العرفان فإن أسماء الأماكن قد تتغير أو تنسى ولا يعلمها كثير من الناس، وأيضا فقد يكون للشئ اسمان فيعرف أحدهما دون الآخر. وقال المجد صاحب القاموس: لا أدرى كيف وقعت المسارعة من هؤلاء الأعلام إلى إثبات وهم فى الحديث المتفق على صحته بمجرد ادعاء أن أهل المدينة لا يعرفون جبلا يسمى ثورا وذكر احتمال طرق التغيير فى الأسماء والنسيان لبعضها، قال حتى إنى سألت جماعة من فقهاء المدينة وأمرائها وغيرهم من الأشراف عن فدك ومكانها فكلهم أجابوا بعدم معرفة موضع يسمى بذلك فى بلادهم مع أن هذه القرية لم تبرح فى أيدى الأشراف والخلفاء يتداولونها إلى أواخر الدولة العباسية فكيف بجبل صغير لا يتعلق به كبير أمر مع أنه معروف بين أهل العلم بالمدينة ونقل بعض الحفاظ وصفه بذلك خلفا عن سلف - انتهى. ونقل جماعة عن المحدث أبى محمد عفيف الدين عبد السلام بن مزروع البصرى نزيل المدينة المشرفة أنه رآه غير مرة وأنه لما خرج رسولا من صاحب المدينة إلى العراق كان منه دليل يذكر له الأماكن والأجبل، فلما وصلا إلى أحد إذا بقربه جبل صغير فسأله ما اسم هذا الجبل؟ فقال له: يسمى ثورا. وقد حكى عنه نحو هذا القطب الحلبى فى شرح البخارى ثم قال: فعلمت بذلك صحة الرواية. وقال المحب الطبرى فى الأحكام بعد حكاية كلام أبى عبيد ومن تبعه: قد أخبرنى الثقة الصدوق الحافظ العالم أبو محمد عبد السلام البصرى أن حذاء أحد عن يساره جانحاً إلى ورائه جبل صغير يقال له ثور. وأخبر أنه تكرر سؤاله عنه لطوائف من العرب العارفين بتلك الأرض وما فيها من الجبال فكل أخبر أن ذلك الجبل اسمه ثور وتواردوا على ذلك. قال الطبرى فعلمنا بذلك أن ذكر ثور فى الحديث صحيح، وأن عدم علم أكابر العلماء به لعدم شهرته وعدم بحثهم عنه. قال: وهذه فائدة جليلة - انتهى. وقال الحافظ بعد حكاية كلام ابن مزروع البصرى والمحب الطبرى والقطب الحلبى: وذكر شيخنا أبو بكر بن حسين المراغى نزيل المدينة فى مختصره لأخبار المدينة أن خلف أهل المدينة ينقلون عن سلفهم أن خلف أحد من جهة الشمال جبلا صغيرا يضرب لونه إلى الحمرة بتدوير يسمى ثورا. قال: وقد تحققته بالمشاهدة - انتهى كلام الحافظ. ونقل السمهودى عن الإقشهرى أنه قال قد استقصينا من أهل المدينة تحقيق خبر جبل يقال له ثور عندهم فوجدنا ذلك اسم جبل صغير خلف جبل أحد يعرفه القدماء دون المحدثين من أهل المدينة. والذى يعلم حجة على من لا يعلم - انتهى. واعلم أن ما ورد فى حديث على هذا من

....

تحديد حرم المدينة بما بين عير وثور لا ينافى الحديث الآتى « إنى أحرم ما بين لابتى المدينة » لأن اللابتين حرتان يكتنفانها ، كما فى القاموس ، وعير وثور مكتنفان المدينة ، فحديث عير وثور يفسر اللابتين ، وقيل حديث «ما بين لابتيها» يعنى من جهة المشرق والمغرب، فإن من جهة المشرق حرة ومن جهة المغرب أخرى ، وحديث « ما بين عير إلى ثور » يعنى من جهة الجنوب والشمال ، فثور من جهة الشمال وعير من جهة الجنوب ، والله أعلم ، وفى حديث على هذا وفيما يأتى من أحاديث سعد بن أبى وقاص وحديث أبى سعيد وحديث أنس دليل على أن للدينة حرماً كحرم مكة ، وقد روى فى هذا عن جماعة من الصحابة غير هؤلاء، ذكر أحاديثهم المجد فى المنتقى والعينى فى العمدة (ج ١٠ : ص ٢٣١) والهيثمى فى مجمع الزوائد (ج ٣ : ص ٣٠٣) والسمهودى فى وفاء الوفا (ص ٨٩ ، ١٠٥ ، ١٠٨) قال الشوكانى : استدل بما فى هذه الأحاديث من تحريم شجر المدينة وخبطه وعضده وتحريم صيدها وتنفيره الشافعى ومالك وأحمد وجمهور أهل العلم على أن للدينة حرما كحرم مكة يحرم صيده وشجره . قال الشافعى ومالك : فإن قتل صيدا أو قطع شجرا فلا ضمان لأنه ليس بمحل للنسك فأشبه الحمى . وقال ابن أبى ذئب وابن أبى ليلى : يجب فيه الجزاء كحرم مكة ، وبه قال بعض المالكية وهو ظاهر قوله « كما حرم إبراهيم مكة » وذهب أبوحنيفة وزيد بن على والناصر إلى أن حرم المدينة ليس بحرم على الحقيقة ولا تثبت له الأحكام من تحريم قتل الصيد وقطع الشجر ، والأحاديث ترد عليهم ـ انتهى . وقال العينى : احتج بأحاديث تحريم حرم المدينة محمد بن أبى ذئب والزهرى والشافعى ومالك وأحمد وإسحاق وقالوا: المدينة لها حرم فلا يجوز قطع شجرها ولا أخذ صيدها ولكنه لايجب الجزاءفيه عندهم خلافا لابن أبى ذئب فإنه قال : يجب الجزاء ، وكذلك لا يحل سلب من يفعل ذلك عندهم إلا عند الشافعى، وقال فى القديم : من اصطاد فى المدينة صيدا أخذ سلبه ويروى فيه أثرا عن سعد ، وقال فى الجديد بخلافه . وقال الثورى وعبد الله بن المبارك وأبوحنيفة وأبو يوسف ومحمد : ليس للدينة حرم كما كان لمكة فلا يمنع أحد من أخذ صيدها وقطع شجرها ـ انتهى . والمراد من المنع منع استحباب لا تحريم فلا يحرم عند الحنفية أخذ صيدها وقطع شجرها بل يكره فقط كما فى المرقاة . قال فى الكافى : لأن حل الاصطياد عرف بالنصوص القاطعة فلا يحرم إلا بقاطع كذلك ولم يوجد ، وأما تحريم مكة فنصوص الكتاب فيه صريحة . قال التوربشتى : قوله ﷺ « حرمت المدينة » أراد بذلك تحريم التعظيم دون ما عداه من الأحكام المتعلقة بالحرم ، ومن الدليل عليه قوله عليه الصلاة والسلام فى حديث مسلم « لا تخبط منها شجرة إلا لعلف » وأشجار حرم مكة لايجوز خبطها بحال ، وأما صيد المدينة وإن رأى تحريمه نفر يسير من الصحابة فإن الجمهور منهم لم ينكروا اصطياد الطيور بالمدينة ولم يبلغنا فيه عن النبى ﷺ نهى من طريق يعتمد عليه ـ انتهى . وأيضا قال

....

أصحابنا : قوله عليه الصلاة والسلام « أحرم » من الحرمة لا من التحريم بمعنى أعظم المدينة جمعاً بين الدليلين بقدر الإمكان ، وبه نقول فنعظمها ونوقرها أشد التوقير والتعظيم لكن لا نقول بالتحريم لعدم القاطع احترازا عن الجرأة على تحريم ما أحل الله تعالى. فإن قيل : إنه شبه التحريم بمكة فكيف يصح الحمل على التعظيم ؟ أجيب بأنه لا يخلو عن أمرين، إما أن يكون المراد التشبيه من كل الوجوه أو من وجه دون وجه، فإن كان الأول فلا يصح الحمل على ما حملتم عليه قوله «كتحريم إبراهيم مكة » فقلتم في الحرمة فقط لا في وجوب الجزاء في المشهور من المذهب ، وإن قلتم بوجوب الجزاء فلا نسلم لأنه لم يثبت عن النبي ﷺ ولا عن الصحابة رضي الله عنهم إلا عن سعد فقط وعن عمر في قول ، وهو سلب القاطع والصائد وقد أجمعنا أن ذلك لا يجب في حرم مكة فكيف يجب هناك ؟ وإن كان الثاني فكما حملتم على شئ ساغ لنا أن نحمل على آخر ، وهذا لأن تشبيه الشئ بالشئ يصح من وجه واحد وإن كان لا يشبهه من كل الوجوه كما في قوله تعالى : ﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم - سورة آل عمران : الآية ٥٢﴾ يعني من وجه واحد وهو تخليقه بغير أب فكذلك نقول إن تشبيهه بمكة في تحريم التعظيم فقط لا في التحريم الذي يتعلق به أحكام أخر، لأن ذلك يوجب التعارض بين الأحاديث ، وبالحمل على ما قلنا يدفع ودفعه هو المطلوب مهما أمكن بالإجماع فصار المصير إلى ما ذهبنا إليه أولى وأرجح بلا نزاع - انتهى . قال صاحب فتح الملهم بعد ذكر هذا كله : قلت : ولكن يرد هذا كله حديث جابر عند مسلم بلفظ « إن إبراهيم حرم مكة وإني أحرم المدينة ما بين لابتيها لا يقطع عضاهها ولا يصاد صيدها » وأصرح منه حديث سعد بلفظ « إني أحرم ما بين لابتي المدينة أن يقطع عضاهها أو يقتل صيدها » وفي حديث ابن عباس عند أحمد (ج ١ : ص ٣١٨) بإسناد حسن « لكل نبي حرم وحرمي المدينة ، اللهم إني أحرمها بحرمك أن لا يؤوى بها محدث ولا يختلى خلاها ولا يعضد شوكها ولا تؤخذ لقطتها إلا لمنشدها » فقد ثبت النهي عن الاصطياد بطريق يعتمد عليه ، وظهر أن التحريم فيه ليس بمعنى التوقير والتعظيم فقط بل هو واقع على قطع العضاه وقتل الصيد كالحرم المكي والله أعلم - انتهى . قلت : والأصل في المنع والنهي التحريم حتى تقوم دلالة على التنزيه ولم يقم دليل على كون النهي لكراهة التنزيه بل ورد ما يدل على كونه للتحريم فقد روى مسلم من طريق يزيد بن هارون عن عاصم الأحول ، قال : سألت أنسا أحرم رسول الله ﷺ المدينة ؟ قال : نعم هي حرام ، لا يختلى خلاها ؛ فمن فعل ذلك فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين . ففي هذه الرواية ترتب الوعيد الشديد على المختلي ، قال صاحب فتح الملهم : هذا مخالف لما ذهب إليه الحنفية من حمل النهي عن الاختلاء ونحوه على الكراهة مع إثبات الإباحة . قال : ولم أجد في غير هذا الطريق ويختلج في قلبي أن الرواية وقع فيها اختصار ، وحذف بعض الرواة ذكر الإحداث وإيواء المحدث وكان

....

الوعيد مرتبا على ذلك المحذوف كما هو المصرح فى سائر الروايات عن أنس، وأيضا ليس فى هذه الرواية التصريح برفع هذه الجملة إلى النبي ﷺ كما لا يخفى على المتأمل - انتهى. قلت: ليس منشأ هذا الاختلاج إلا أن هذه الرواية مخالفة لمذهب الحنفية فاضطر إلى توهينها والتشكيك فى رفعها وإلا فليس ههنا ما يدل على كونها مخالفة لسائر الروايات فتأمل. وأجاب الحنفية أيضا عن الأحاديث المذكورة بأنه ﷺ إنما قال ذلك لا لأنه لما ذكروه من تحريم صيد المدينة وشجرها بل إنما أراد بذلك بقاء زينة المدينة ليستطيبوها ويألفوها وذلك كمنعه ﷺ من هدم آطام المدينة وقال إنها زينة المدينة. قال الحافظ: قال الطحاوى: يحتمل أن يكون سبب النهى عن صيد المدينة وقطع شجرها كون الهجرة كانت إليها فكان بقاء الصيد والشجر مما يزيد فى زينتها ويدعو إلى ألفتها كما روى ابن عمر أن النبي ﷺ نهى عن هدم آطام المدينة فإنها من زينة المدينة فلما انقطعت الهجرة زال ذلك، وما قاله ليس بواضح لأن النسخ لا يثبت إلا بدليل، وقد ثبت على الفتوى بتحريمها سعد وزيد بن ثابت وأبو سعيد وغيرهم كما أخرجه مسلم. قال الحافظ: واحتج الطحاوى (لما ذهب إليه الحنفية) بحديث أنس فى قصة أبي عمير «ما فعل النغير» قال: لو كان صيدها حراماً ما جاز حبس الطير. وأجيب باحتمال أن يكون من صيد الحل. قال أحمد: من صاد من الحل ثم أدخله المدينة لم يلزمه إرساله لحديث أبي عمير، وهذا قول الجمهور، لكن لا يرد ذلك على الحنفية لأن صيد الحل عندهم إذا دخل الحرم كان له حكم الحرم، ويحتمل أن تكون قصة أبي عمير كانت قبل التحريم (لأنه فى أول الهجرة، وتحريم المدينة كان بعد رجوعه ﷺ من خيبر) واحتج بعضهم بحديث أنس فى قصة قطع النخل لبناء المسجد، ولو كان قطع شجرها حراماً ما فعله ﷺ، وتعقب بأن ذلك كان فى أول الهجرة كما سيأتى واضحا فى أول المغازى، وحديث تحريم المدينة كان بعد رجوعه ﷺ من خيبر كما سيأتى فى حديث عمرو بن أبي عمرو عن أنس فى الجهاد وفى غزوة أحد من المغازى واضحا. قلت: واستدل الحنفية أيضا بما رواه الطحاوى والطبرانى وابن أبي شيبة عن سلمة أنه قال له رسول الله ﷺ أما إنك لو كنت تصيدت بالعقيق لشيعتك إذا ذهبت وتلقيتك إذا جئت فإنى أحب العقيق. قال الطحاوى: فى هذا الحديث ما يدل على إباحة صيد المدينة، ألا ترى رسول الله ﷺ قد دل سلمة وهو بها على موضع الصيد وذلك لا يحل بمكة فثبت أن حكم صيد المدينة خلاف حكم صيد مكة. وقال فى النخبة: هذا تصريح من النبي ﷺ على جواز صيد المدينة فإن الأئمة اتفقوا على أن العقيق من المدينة ولم يخالف فيه مخالف. وأجيب عن ذلك بما قال البيهقى أن حديث سلمة ضعيف ومن يدعى العلم بالآثار لا ينبغى له أن يعارض الأحاديث الثابتة فى حرم المدينة بهذا

....

الحديث الضعيف ، وقد يجوز أن يكون الموضع الذى كان سلمة يصيد فيه خارجا من حرم المدينة ، والموضع الذى رأى فيه سعد بن أبي وقاص غلاما يقطع شجرا من حرم المدينة داخله حتى لا يتنافيان ولو اختلفا كان الحكم لرواية سعد لصحة حديثه وثقة رجاله دون حديث سلمة - انتهى . ويحتمل أن حديث سلمة كان قبل تحريم المدينة . قال صاحب فتح الملهم : والذى تحصل من مجموع الروايات - والله سبحانه وتعالى أعلم - أن لمكة حرما وللمدينة حرما يختلف عن حرم مكة فى نوع من الأحكام كالنهى عن دخولها بغير إحرام وغيره ، ويشبهه فى نوع منها كالنهى عن الاصطياد وقطع الشجر مع تفاوت الدرجات فيه من حيث ورود التشديد والتغليظ فى شأن مكة وإيجاب العقوبات على من جنى فيها على غير شاكلة ما هو فى شأن المدينة من وقوع التساهل والإغماض عمن ارتكب شيئا مما نهى عنه ، وهذا غير خاف على من تأمل فى الأحاديث التى ذكرناها من الطحاوى وغيره ، ويشهد لهذا التخفيف أيضا ما رخص النبي ﷺ فى خبط شجرها لعلف الدواب ، وقال فى حديث جابر عند أبى داود وغيره لا يخبط ولا يعضد حمى رسول الله ﷺ ولكن يهش هشا رفيقا أى ينثر نثراً بلين ورفق ، ولهذا لم يجر التعامل على ما فى حديث سعد من التعزير بالسلب ؛ بل قال ابن بطال : حديث سعد فى السلب لم يصح عند مالك ولا رأى العمل عليه بالمدينة كما فى عمدة القارى - انتهى . وقال الحافظ : قال ابن قدامة : يحرم صيد المدينة وقطع شجرها ، وبه قال مالك والشافعى وأكثر أهل العلم ، وقال أبوحنيفة : لا يحرم ثم من فعل مما حرم عليه فيه شيئا أثم ولا جزاء عليه فى رواية لأحمد وهو قول مالك والشافعى فى الجديد وأكثر أهل العلم وفى رواية لأحمد وهو قول الشافعى فى القديم وابن أبى ذئب واختاره ابن المنذر وابن نافع من أصحاب مالك وقال القاضى عبد الوهاب : إنه الأقيس واختاره جماعة بعدهم فيه الجزاء وهو كما فى حرم مكة وقيل : الجزاء فى حرم المدينة أخذ السلب لحديث صححه مسلم عن سعد بن أبى وقاص ، وفى رواية لأبى داود « من وجد أحدا يصيد فى حرم المدينة فليسلبه » قال القاضى عياض : لم يقل بهذا بعد الصحابة إلا الشافعى فى القديم . قلت (قائله الحافظ) : واختاره جماعة معه وبعده لصحة الخبر فيه ، ولمن قال به اختلاف فى كيفيته ومصرفه ، والذى دل عليه صنيع سعد عند مسلم وغيره أنه كسلب القتيل وأنه للسالب لكنه لا يخمس ، وأغرب بعض الحنفية فادعى الإجماع على ترك الأخذ لحديث السلب ثم استدل بذلك على نسخ أحاديث تحريم المدينة ، ودعوى الإجماع مردودة فبطل ما ترتب عليها . قال ابن عبد البر: لو صح حديث سعد لم يكن فى نسخ أخذ السلب ما يسقط الأحاديث الصحيحة ، ويجوز أخذ العلف لحديث أبى سعيد فى مسلم « ولا يخبط فيها شجرة إلا لعلف » ولأبى داود من طريق أبى حسان عن على نحوه ، وقال المهلب : فى حديث أنس دلالة على أن المنهى عنه فى الحديث الماضى مقصور على القطع الذى

....

يحصل به الإفساد ، فأما من يقصد الإصلاح كمن يغرس بستانا مثلا فلا يمتنع عليه قطع ما كان لتلك الأرض من شجر يضر بقاؤه. قال : وقيل : بل فيه دلالة على أن النهى إنما يتوجه إلى ما أنبته الله من الشجر مما لا صنع فيه للآدمى كما حمل عليه النهى عن قطع شجر مكة وعلى هذا يحمل قطعه ﷺ النخل وجعله قبلة المسجد ولا يلزم منه النسخ المذكور - انتهى. ويأتى مزيد الكلام على حرم المدينة ومسئلة السلب فى شرح حديث سعد الآتى. **فائدة** : روى مسلم من طريق عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى عن سعيد بن المسيب عن أبى هريرة ، قال : حرم رسول الله ﷺ ما بين لابتى المدينة ، قال أبوهريرة : فلو وجدت الظباء ما بين لابتيها ما ذعرتها ، وجعل اثنى عشر ميلا حول المدينة حمى ، وروى أبو داود من حديث عدى بن زيد قال : حمى رسول الله ﷺ كل ناحية من المدينة بريدا بريدا لا يخبط شجره ولا يعضد إلا ما يساق به الجمل ، وقد سكت عليه أبو داود وكذا سكت عليه الحافظ فى الفتح ، وقال المنذرى : فى إسناده سليمان بن كنانة ، سئل عنه أبوحاتم الرازى فقال : لا أعرفه . ولم يذكره البخارى فى تاريخه ، وفى إسناده أيضاً عبد الله بن أبى سفيان وهو فى معنى المجهول - انتهى. وقال فى التقريب فى عبد الله بن أبى سفيان : إنه مقبول . قال السمهودى (ص ٩٦) : اعلم أن قوله فى حديث مسلم « وجعل اثنى عشر ميلا حول المدينة حمى » ظاهر فى التحريم لذلك القدر . إذ حول المدينة إنما هو حرمها وحمى النبى ﷺ الذى ليس بحرم لم يكن حول المدينة على ما سيأتى بيانه ، ولأن التقى السبكى قال: إن فى سنن أبى داود تحديد حرم المدينة ببريد من كل ناحية. قال: وإسناده ليس بالقوى، والذى رأيته فى أبى داود عن عدى بن زيد : حمى رسول الله ﷺ كل ناحية من المدينة بريدا بريدا ، إلخ . قال : ورواه البزار بنحوه ، ورواه ابن زبالة بلفظ « حرم رسول الله ﷺ شجر المدينة بريدا فى بريد منها ، وأذن فى المسد والمنجدة ومتاع الناضح أن يقطع منه» . وروى المفضل الجندى عن سعد بن أبى وقاص أنه قال فى قصة العبد الذى وجده يعضد أويخبط عضاها بالعقيق : سمعت رسول الله ﷺ يقول : من وجد من يعضد أو يخبط شيئا من عضاه المدينة بريدا فى بريد فله سلبه . وروى البزار عن جابر قال : حرم رسول الله ﷺ المدينة بريدا من نواحيها كلها (قال الهيثمى بعد عزوه للبزار : وفيه الفضل بن مبشر وثقه ابن حبان وضعفه جماعة) قال السمهودى : وفى الأوسط للطبرانى : وفيه ضعيف عن كعب بن مالك ، قال حرم رسول الله ﷺ الشجر بالمدينة بريدا فى بريد فأرسلنى فأعلمت على الحرم على شرف ذات الجيش وعلى شريب ، وعلى أشراف مخيض وعلى نبت (قال الهيثمى : فى طرقه عبد العزيز بن عمران بن أبى ثابت ، وهو ضعيف) قال السمهودى: ورواه ابن النجار وابن زبالة بلفظ «حرم رسول الله ﷺ المدينة بريدا فى بريد وأرسلنى فأعلمت على الحرم» إلخ . قال: وروى ابن زبالة أيضا من طريق مالك بن أنس عن أبى بكر بن حزم أن رسول الله ﷺ قال فى الحمى : إلى مضرب القبة. قال مالك : وذلك نحو من بريد . قال السمهودى بعد بيان الألفاظ المتعلقة بالتحديد ما نصه :

فمن أحدث فيها حدثا، أو آوى

والتحديد بهذه الأماكن مؤيد لكون مجموع الحرم بريدا، ولذلك قال ابن زبالة عقب ما تقدم عنه: وذلك كله يشبه أن يكون بريدا في بريد - انتهى. ويحمل عليه قول أبي هريرة في حديث مسلم «وجعل اثني عشر ميلا حول المدينة حمى» لأن ذلك هو البريد أي ستة أميال من جهة قبلتها وستة أميال من جهة شاميها وكذلك في المشرق والمغرب ومثله حديث حمى كل ناحية من المدينة بريدا أي من القبلة إلى الشمال بريدا ومن المشرق إلى المغرب بريدا، وقد أخذ بذلك مالك رحمه الله، لكن فرق بين حرم الشجر وحرم الصيد، وجعل البريد حرم الشجر وما بين اللابتين حرم الصيد، قال عياض في الإكمال: قال ابن حبيب: تحريم ما بين اللابتين مخصوص بالصيد، قال: وأما قطع الشجر فبريد في بريد في دور المدينة كلها، بذلك أخبرني مطرف عن مالك وهو قول عمر بن عبد العزيز وابن وهب - انتهى. وحكى الباجي في المنتقى مثله عن ابن نافع ونقل ابن زبالة عن مالك أنه قال: الحرم حرمان. فحرم الطير والوحش من حرة واقم - أي وهي الحرة الشرقية - إلى حرة العقيق - أي وهي الغربية - وحرم الشجر بريد في بريد. وقال البرهان ابن فرحون: حرم الصيد ما بين حرارها الأربع، وسماها أربعا لوجود الحرتين المذكورتين في الجهات الأربع، لانعطاف بعض الشرقية والغربية من جهة الشمال والقبلة، ولم يعول أصحابنا في تحديد الحرم على البريد مع ما فيه من الزيادة؛ لأن أدلته ليست بالقوية فعولوا على ما اشتملت عليه الأحاديث الصحيحة من الجبلين واللابتين على أن إطلاق أحاديث التحريم مقتض لعدم الفرق بين حرم الشجر وحرم الصيد سواء كان الحرم بريدا أو دونه، غير أن في أحاديث البريد ما يشعر بأنه للشجر، مع أن ابن زبالة - ومحله من الضعف معلوم - روى عن ابن بشير المازني أنه سمع رسول الله ﷺ يحرم ما بين لابتيها - يعني المدينة - من الصيد، وعن أبي هريرة وغيره نحوه. وفي رواية له «من الطير أن يصاد بها»، وقد يقال: هو من باب إفراد فرد مما حرم بالذكر. فإن قيل: قوله في حديث مسلم «حرم ما بين لابتيها وجعل اثني عشر ميلا حول المدينة حمى» دال على الفرق المذكور، قلنا ممنوع لأن غايته أن يراد بالحمى الحرم، فكأنه قال: وجعل اثني عشر ميلا حولها حرما؛ إذ ليس فيه أنه جعله حمى الشجر - انتهى كلام السمهودي (فمن أحدث) أي أظهر (فيها) أي في المدينة (حدثا) بفتحتين أي منكراً أو بدعة وهي ما خالف الكتاب والسنة، وقال العيني: هو الأمر الحادث المنكر الذي ليس بمعتاد ولا معروف في السنة (أو آوى) أي ضم وحمى ومكن وأجار. قال عياض: ويقال: أوى وآوى بالقصر والمد في الفعل اللازم والمتعدي جميعا، لكن القصر في اللازم أشهر وأفصح والمد في المتعدي أشهر وأفصح. قال النووي: وبالأفصح جاء القرآن العزيز في الموضعين، قال الله تعالى: ﴿أرأيت إذ أوينا إلى الصخرة - سورة الكهف: الآية ٦٣﴾ وقال في المتعدي: ﴿وآويناهما إلى ربوة - سورة المومنون:

محدثا فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لا يقبل منه صرف ولا عدل ،[١] ذمة المسلمين واحدة

الآية ٥٢﴾ (محدثا) بكسر الدال وفتحها على الفاعل والمفعول ، فمعنى الكسر: من نصر جانيا وآواه وأجاره من خصمه وحال بينه وبين أن يقتص منه ، ومعنى الفتح هو الأمر المبتدع نفسه ، ويكون معنى الإيواء فيه الرضا به والصبر عليه ، فإنه إذا رضى بيدعته وأقر فاعله عليها ولم ينكرها فقد آواه ، قاله العينى . وقال القارى : بكسر الدال على الرواية الصحيحة أى مبتدعا ، وقيل أى جانيا بأن يحول بينه وبين خصمه أن يقتص منه ويروى بفتح الدال أى أمرا مبتدعا ، وإيواؤه الرضاء به والصبر عليه (فعليه) أى فعلى كل منهما (لعنة الله) أى طرده وإبعاده (والملائكة) أى دعاؤهم عليه بالبعد عن رحمته (والناس أجمعين) قال الحافظ : قوله «فعليه لعنة الله» إلخ ، فيه جواز لعن أهل المعاصى والفساد لكن لا دلالة فيه على لعن الفاسق المعين . وفيه أن المحدث والمؤوى للحدث فى الإثم سواء . قال عياض : واستدل بهذا على أن الحدث فى المدينة من الكبائر لأن اللعنة لا تكون إلا فى كبيرة ، والمراد بلعنة الملائكة والناس المبالغة فى الإبعاد عن رحمة الله ، فإن اللعن فى اللغة هو الطرد والإبعاد . قال : والمراد باللعن هنا العذاب الذى يستحقه على ذنبه فى أول الأمر وليس هوكلعن الكافر الذى يبعد من رحمة الله كل الإبعاد . وقال ابن بطال : دل الحديث على أن من أحدث حدثا أو آوى محدثا فى غير المدينة أنه غير متوعد بمثل ما توعد به من فعل ذلك بالمدينة وإن كان قد علم أن من آوى أهل المعاصى إنه يشاركهم فى الإثم ، فإن من رضى فعل قوم وعملهم التحق بهم ولكن خصت المدينة بالذكر لشرفها ولكونها مهبط الوحى وموطن الرسول عليه الصلاة والسلام . ومنها انتشر الدين فى أقطار الأرض فكان لها بذلك مزيد فضل على غيرها . وقال غيره : السر فى تخصيص المدينة بالذكر أنها كانت إذ ذاك موطن النبى ﷺ ثم صارت موضع الخلفاء الراشدين (لا يقبل منه صرف ولا عدل) بفتح أولهما ، وفى رواية « لا يقبل الله منه يوم القيامة صرفا ولا عدلا » ، واختلف فى تفسيرهما فعند الجمهور الصرف الفريضة والعدل النافلة ، ورواه ابن خزيمة بإسناد صحيح عن الثورى وعن الحسن البصرى بالعكس ، وعن الأصمعى الصرف التوبة والعدل الفدية ، وقيل غير ذلك . قال عياض: معناه لا يقبل قبول رضى وإن قبل قبول جزاء ، وقيل يكون القبول هنا بمعنى تكفير الذنب بهما ، وقد يكون معنى الفدية هنا أنه لا يجد يوم القيامة فداء يفتدى به بخلاف غيره من المذنبين بأن يفديه من النار بيهودى أو نصرانى كما رواه مسلم من حديث أبى موسى الأشعرى (ذمة المسلمين) أى عهدهم وأمانهم (واحدة) أى إنها كالشئ الواحد لا يختلف باختلاف المراتب ولا يجوز نقضها لتفرد العاقد بها ، وكان الذى ينقض ذمة أخيه كالذى ينقض ذمة نفسه ، وهى ما يذم الرجل على إضاعته من عهد وأمان كأنهم كالجسد الواحد الذى إذا اشتكى بعضه اشتكى كله ، قاله القارى . وقال الحافظ : ذمة المسلمين واحدة أى أمانهم صحيح فإذا آمن الكافر واحد من المسلمين حرم على غيره التعرض له ، وللأمان شروط معروفة ، وقال البيضاوى : الذمة العهد سمى بها لأنه يذم متعاطيها

يسعى بها أدناهم ، فمن أخفر مسلما فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لا يقبل منه صرف ولا عدل ، ومن والى قوما بغير إذن مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ،

على إضاعتها (يسعى بها) أى يتولاها ويلى أمرها (أدناهم) أى أدنى المسلمين مرتبة ، والمعنى أن ذمة المسلمين واحدة سواء صدرت من واحد أو أكثر ، شريف أو وضيع ، فإذا آمن أحد من المسلمين كافراً وأعطاه ذمة لم يكن لأحد نقضه فيستوى فى ذلك الرجل والمرأة والحر والعبد لأن المسلمين كنفس واحدة . قال الحافظ : دخل فى قوله « أدناهم » كل وضيع بالنص وكل شريف بالفحوى ؛ فدخل فى « أدناهم » المرأة والعبد والصبي والمجنون ، فأما المرأة فقال ابن المنذر : أجمع أهل العلم على جواز أمان المرأة إلا شيئا ذكره عبد الملك يعنى ابن الماجشون صاحب مالك لا أحفظ ذلك عن غيره ، قال : إن أمر الأمان إلى الإمام وتأول ما ورد مما يخالف ذلك على قضايا خاصة ، قال ابن المنذر: وفى قول النبي ﷺ « يسعى بذمتهم أدناهم » دلالة على إغفال هذا القائل ـ انتهى . وجاء عن سحنون مثل قول ابن الماجشون فقال : هو إلى الإمام إن أجازه جاز وإن رده رد ، وأما العبد فأجاز الجمهور أمانه قاتل أو لم يقاتل . وقال أبوحنيفة : إن قاتل جاز أمانه وإلا فلا . وقال سحنون : إذا أذن له سيده فى القتال صح أمانه وإلا فلا . وأما الصبي فقال ابن المنذر : أجمع أهل العلم أن أمان الصبي غير جائز . قلت (قائله الحافظ) : وكلام غيره يشعر بالتفرقة بين المراهق وغيره وكذلك المميز الذى يعقل ، والخلاف عن المالكية والحنابلة ، وأما المجنون فلا يصح أمانه بلا خلاف كالكافر ، لكن قال الأوزاعى : إن غزا الذمى مع المسلمين فآمن أحداً فإن شاء الإمام أمضاه وإلا فليرده إلى مأمنه ، وحكى ابن المنذر عن الثورى أنه استثنى من الرجال الأحرار الأسير فى أرض الحرب فقال لا ينفذ أمانه وكذلك الأجير (فمن أخفر مسلما) بالخاء المعجمة والفاء أى نقض عهد مسلم وأمانه فتعرض لكافر آمنه مسلم . قال أهل اللغة : يقال أخفرت الرجل إذا نقضت عهده وخفرته بغير همز إذا آمنته ، فالهمزة فى أخفر للإزالة والسلب نحو اشكيته أى أزلت شكايته فمعنى « أخفر مسلما » أزال خفرته أى عهده وأمانه (ومن والى قوما) أى اتخذهم أولياء ، وهو يحتمل أن يراد به ولاء الموالاة والحلف بأن يكون لرجل موالى فأبطل موالاتهم واتخذ قوما آخرين موالى بغير إذن مواليه والاستشارة بهم فإن فيه نوعا من نقض العهد والايذاء ، وقيل المراد من نسب نفسه إليهم كانتمائه إلى غير أبيه ، ويحتمل أن يراد ولاء العتاقة وهذا أنسب لما جاء فى الرواية الأخرى من أقرانه وذكره مع قوله «من ادعى إلى غير أبيه» يعنى من انتسب إلى غير من هو معتق له كان كالدعى الذى ينتسب إلى غير أبيه ، قال النووى: معناه أن ينتمى العتيق إلى ولاء غير معتقه وهذا حرام لتفويته حق المنعم عليه ، ولأن الولاء كالنسب فيحرم تضييعه كما يحرم تضييع النسب وانتساب الإنسان إلى غير أبيه (بغير إذن مواليه) تنبيه على ما هو المانع وهو إبطال حقهم وأمانتهم وإيراد الكلام على ما هو

لا يقبل منه صرف ولا عدل. متفق عليه. وفى رواية لهما: من ادعى إلى غير أبيه، أو تولى غير مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل منه صرف ولا عدل.

الغالب فى الوقوع لا تقييد الحكم بعدم الاذن حتى يجوز الانتساب باذنهم. قال النووى: احتج قوم بقوله «بغير إذن مواليه» على جواز التولى باذن مواليه، والصحيح الذى عليه الجمهور أنه لا يجوز وإن أذنوا كما لا يجوز الانتساب إلى غير أبيه وإن أذن أبوه فيه، وحملوا التقييد فى الحديث على الغالب لأن غالب ما يقع هذا بغير إذن الموالى فلا يكون له مفهوم يعمل به ونظيره قوله تعالى: ﴿وربائبكم اللاتى فى حجوركم - سورة النساء: الآية ٢٧﴾ وقوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا أولادكم من إملاق - سورة الأنعام الآية ١٢٢﴾ وغير ذلك من الآيات التى قيد فيها بالغالب وليس لها مفهوم يعمل به - انتهى. وقال الخطابي: ليس إذن الموالى شرطا فى ادعاء نسب و ولاء ليس منه و إليه، وإنما ذكر تاكيدا للتحريم لأنه إذا استاذنهم فى ذلك منعوه وحالوا بينه وبين ما يفعل من ذلك - انتهى. قال الحافظ: وهذا لا يطرد لأنهم قد يتواطئون معه على ذلك لغرض ما، والاولى ما قال غيره أن التعبير بالاذن ليس لتقييد الحكم بعدم الاذن وقصره عليه، وإنما ورد الكلام بذلك على أنه الغالب - انتهى. قال الحافظ: ويحتمل أن يكون كنى بذلك عن بيعه فاذا وقع بيعه جاز له الانتماء إلى مولاه الثانى وهو غير مولاه الأول، أو المراد موالاة الحلف، فاذا أراد الانتقال عنه لا ينتقل إلا باذن، وقال البيضاوى: الظاهر أنه أراد به ولاء العتق لعطفه (فى الرواية الآتية) على قوله «من ادعى إلى غير أبيه» والجمع بينهما بالوعيد، فإن العتق من حيث أنه لحمة كلحمة النسب فاذا نسب إلى غير من هو له كالدعى الذى تبرأ عمن هو منه وألحق نفسه بغيره، فيستحق به الدعاء عليه بالطرد والابعاد عن الرحمة ثم أجاب عن الاذن بنحو ما تقدم، وقال: ليس هو للتقييد، وإنما هو للتنبيه على ما هو المانع، وهو إبطال حق مواليه، فأورد الكلام على ما هو الغالب (متفق عليه) أخرجه البخارى فى الحج وفى الجهاد وفى الفرائض وفى الاعتصام، ومسلم فى الحج وفى العتق، وأخرجه أيضا أحمد وأبوداود فى أواخر الحج والترمذى فى الولاء والهبة، والنسائى والطحاوى والبيهقى وغيرهم (وفى رواية لهما) أى للشيخين وفيه أن قوله «من ادعى إلى غير أبيه» ليس فى رواية البخارى (من ادعى) أى انتسب (إلى غير أبيه) أى المعروف (أوتولى غير مواليه) هذا العطف يؤيد من فسر الموالاة بولاء العتاقة كما تقدم (فعليه لعنة الله) إلخ. قال النووى: هذا صريح فى غلظ تحريم انتماء الانسان إلى غير أبيه أوانتماء العتيق إلى ولاء غير مواليه لما فيه من كفر النعمة وتضييع حقوق الارث والولاء والعقل وغير ذلك مع ما فيه من قطيعة الرحم والعقوق.

٢٧٥٤ — (٢) وعن سعد، قال: قال رسول الله ﷺ: إني أحرم ما بين لابتي المدينة أن يقطع عضاهها أو يقتل صيدها.

٢٧٥٤ — قوله (وعن سعد) أي ابن أبي وقاص أحد العشرة المبشرة (إني أحرم ما بين لابتي المدينة) بتخفيف الموحدة تثنية لابة، وهي الحرة وهي الأرض ذات الحجارة السود كأنها أحرقت بالنار وأراد بهما حرتين تكتنفانها وجمع اللابة لوب ولابات ولاب. قال ابن حبيب: هما الحرتان الشرقيـة والغربية، وللمدينة حرتان حرة بالقبلة (من جهة الجنوب) وحرة بالجرف (من جهة الشمال) فهي حرار أربع لكن يرجع كلها إلى الحرتين الشرقية والغربية لاتصالهما بهما ولذلك جمعها ﷺ في اللابتين. وقال السمهودي: ما بين لابتيها أي حرتيها الشرقية والغربية، والمدينة بينهما، ولها أيضا حرة بالقبلة وحرة بالشام لكنهما يرجعان إلى الشرقيـة والغربية لاتصالهما بهما، ولهذا جمعها ﷺ كلها في اللابتين كما نبه عليه الطبري - انتهى. قال الحافظ: قد تكرر ذكر اللابتين في الحديث ووقع في حديث جابر عند أحمد «وأنا أحرم المدينـة ما بين حرتيها» فادعى بعض الحنفيـة أن الحديث مضطرب لأنه وقع في رواية «ما بين جبليها» وفي رواية «ما بين لابتيها» وفي رواية «مازميها» وتعقب بأن الجمع بينهما واضح وبمثل هـذا لا ترد الأحاديث الصحيحة، فإن الجمع لو تعذر أمكن الترجيح، ولا شك أن رواية ما بين لابتيها أرجح لتوارد الرواة عليها، ورواية جبليها لا تنافيها فيكون عند كل لابة جبل، أو لابتيها من جهة الجنوب والشمال وجبليها من جهة الشرق والغـرب، وتسمية الجبلين في رواية أخرى لا تضر، وأما رواية مازميها فهي في بعض طرق أبي سعيد، والمأزم بكسر الزاي المضيق بين الجبلين، وقد يطلق على الجبل نفسه كذا قال الحافظ في شرح حـديث أنس في باب حرم المدينـة. وفيه نظر فإنه ليس عند كل جبل لابة ولا أن لابتيها من جهة الجنوب والشمال وجبليها من جهة المشرق والمغرب بل الحقيقة أن حديث ما بين لابتيها يعني من جهة المشرق والمغرب، فإن من جهة المشرق حرة ومن جهة المغرب أخرى، وحديث ما بين جبليها يعني الحرتين الجنوبية والشمالية، قال النووي: للمدينة لابتان شرقيـة وغربية وهي بينهما. قال: والمراد باللابتين الحرتان، قال: وهذه الأحاديث كلها متفقة فما بين لابتيها بيان لحد حرمها من جهتي المشرق والمغرب وما بين جبليها لحده من جهة الجنوب والشمال. وقال الحافظ في باب لابتي المدينة في شرح حديث أبي هريرة «ما بين لابتيها حرام»: أن المدينة بين لابتين شرقية وغربية ولها لابتان أيضا من الجانبين الآخرين إلا أنهما يرجعان إلى الأوليين لاتصالهما بهما، والحاصل أن جميع دورها كلها داخل ذلك - انتهى. قال النووي: ومعنى قوله «ما بين لابتيها» اللابتان وما بينهما، والمراد تحريم المدينـة ولابتيها يعني أن اللابتين داخلتان أيضا. قال الأبي ولعلها بدليل آخـر، وإلا فلفظ «بين» لا يشملهما - انتهى (أن يقطع) بدل اشتمال من المفعول (عضاهها) بكسر العين المهملة،

وقال: المدينة خير لهم لو كانوا يعلمون، لا يدعها أحد رغبة عنها

وهي كل شجر عظيم له شوك كالطلح والعوسج واحدها عضاهة وعضهة وعضه وعضة بحذف الهاء الأصلية كما يحذف من الشفة (وقال: المدينة خير لهم) قال القاري: أي لأهلها من المؤمنين في الدنيا والأخرى، وذلك مطلق إن كان قبل الفتح ومقيد بغير مكة إن كان بعده، أو المراد بالخيرية من جهة بركة المعيشة فلا ينافي بركة الفضيلة الزائدة الثابتة لمكة بالأحاديث الصحيحة الصريحة ـ انتهى. قلت: احتج ابن رشد بالحديث على تفضيل المدينة على مكة، ولا دليل فيه لأن كونها خيرا مطلق يصدق بصورة ككونها خيرا من الشام لا من كل الأرض. وقال السندي في حاشية مسلم: قوله «المدينة خير لهم» قال ذلك في ناس يتركون المدينة إلى بعض بلاد الرخاء كالشام وغيره كما سيجئ، وهؤلاء الناس هم المراد بضمير «لهم» أي المدينة خير لأولئك التاركين لها من تلك البلاد التي يتركون المدينة لأجلها فلا دليل في الحديث على تفضيل المدينة على مكة كما لا يخفى (لو كانوا يعلمون) أي ما فيها من الخير لما فارقوها وما اختاروا غيرها عليها وما تحولوا للتوسعة في الدنيا، قال السندي: ليس المراد به أنها خير على تقدير العلم، إذ المدينة خير لهم علموا أو لا، بل المراد لو علموا بذلك لما فارقوها، وقد يجعل كلمة لو للتمني لكن قد يقال: كثير منهم يبلغهم الخبر ويفارقونها فأولئك قد علموا بذلك لبلوغهم الخبر ومع ذلك فارقوها فكيف يصح «لو علموا بذلك لما فارقوها»؟ قلت: يمكن دفعه بأن المراد لو علموا بذلك عيانا وليس الخبر كالمعاينة، أو يقال هو من تنزيل العالم الذي لا يعمل بعلمه بمنزلة الجاهل، كأنه ما علم هذا، وقد يقال: المعنى المدينة خير لهم لو كانوا من أهل العلم، إذ البلدة الشريفة لا ينتفع بها إلا الأهل الشريف الذين يعملون على مقتضى العلم، وأما من ليس من أهل العلم فلا ينتفع بالبلدة الشريفة بل ربما يتضرر، فخيرية البلدة ليست إلا لأهلها، ومن يليق للإقامة فيها فافهم ـ انتهى. وقال الأبي: «لو» هذه إن كانت امتناعية فجوابها محذوف أي لو كانوا من أهل العلم لعلموا ذلك ولم يفارقوا المدينة، وإن كانت متعدية فالتقدير لو كانوا يعلمون ذلك لما فارقوها، وإن كانت للتمني لم تفتقر إلى جواب، وعلى التقديرين هو تجهيل لمن فعل ذلك لتفويته عن نفسه أجرا عظيما، ولذلك قال: إلا أبدل الله فيها خيرا منهم، كما قال تعالى: ﴿وإن تتولوا يستبدل قوما غيركم ـ سورة محمد: الآية ٤٠﴾ أي يخلق خلقا سواكم على خلاف صفتكم من الرغبة في الإيمان (لا يدعها) استئناف مبين أي لا يتركها (أحد) ممن استوطنها (رغبة عنها) أي عن ثواب الساكن فيها، وأما من خرج لضرورة شدة زمان أو فتنة فليس ممن يخرج رغبة عنها، وقال القرطبي والمازري: رغبة عنها أي كراهة لها من رغبت عن الشئ إذا كرهته. وقال الباجي: الظاهر عندي أنه إنما أراد به الخروج عن استيطانها إلى استيطان غيرها، وأما من كان مستوطنا غيرها يعني من كان وطنه غيرها فقدم عليها طالبا للقربة بإتيانها ورجع إلى وطنه أو كان مستوطنا بها فسافر عنها لحاجة أو لضرورة شدة زمان أو فتنة فليس ممن يخرج رغبة عنها ـ

إلا أبدل الله فيها من هو خير منه، ولا يثبت أحد على لاوائها وجهدها إلا كنت له شفيعا أو شهيدا

انتهى (إلا أبدل الله فيها) أى فى المدينة (من هو خير منه) قال الباجى: بمولود يولد فيها أو بمنتقل ينتقل إليها من غيرها. قيل هذا خاص بزمن حياته ﷺ، وقيل: دائما. ويدل عليه قوله فى حديث «يأتى على الناس زمان يدعو الرجل ابن عمه وقريبه هلم إلى الرخاء، المدينة خير لهم لو كانوا يعلمون». وقال ابن عبد البر: هذا فى حياته ﷺ، وذلك مثل الأعرابى القائل «أقلنى بيعتى» ومعلوم أن من رغب عن جواره أبدله الله خيرا منه، وأما بعد وفاته فقد خرج منها جماعة من أصحابه ولم تعوض المدينة خيرا منهم. قال الزرقانى: يعنى كأبى موسى وابن مسعود ومعاذ وأبى عبيدة وعلى وطلحة والزبير وعمار وحذيفة وعبادة بن الصامت وبلال وأبى الدرداء وأبى ذر وغيرهم، وقطنوا غيرها و ماتوا خارجا عنها ولم تعوض المدينة مثلهم فضلا عن خير منهم، فدل ذلك على التخصيص بزمنه ﷺ. قال الأبى: الأظهر أن ذلك ليس خاصا بالزمن النبوى ومن خرج من الصحابة لم يخرج رغبة عنها بل إنما خرج لمصلحة دينية من تعليم أو جهاد أو غير ذلك - انتهى. قال الزرقانى: لا يقال ليس النزاع فى أن خروجهم لما ذكر إنما هو فى تعويضها بخير منهم، وهذا لم يقع فالأظهر التخصيص لأنا نقول: الابدال مقيد بالخروج رغبة عنها فلا يرد أن الخارج لمصلحة دينية لم تعوض مثلهم - انتهى. قلت: هذا هو الظاهر بل الصحيح فإن التعويض والابدال لما كان مقيدا بترك المدينة والخروج رغبة عنها فلا مانع من حمله على الاطلاق والعموم (ولا يثبت أحد) أى بالصبر (على لاوائها) بالمد بسكون الهمزة الأولى وتبدل ألفا أى شدة جوعها (وجهدها) بفتح الجيم وقد تضم أى مشقتها مما يجد فيه من شدة الحر وكربة الغربة وأذية من فيها من أهل البدعة لأهل السنة. قال الجوهرى: اللاواء الشدة، لكن المراد هنا ضيق المعيشة والقحط لما فى أكثر الروايات على لاوائها وشدتها فلابد من الاختلاف فى معناهما وإن كان يمكن أن يكون العطف تفسيريا وتاكيديا، لأن التأسيس أولى، والأصل فى العطف التغاير فيحمل اللاواء على ضيق المعيشة والجهد على ما يصيبهم من الحر وعلى ما يصيب المهاجر فيها من وحشة الغربة وغير ذلك، كذا فى المرقاة، وشرح المصابيح للتور بشتى. قال الأبى: الحديث خرج مخرج الحث على سكناها فمن لزم سكناها دخل فى ذلك ولو لم تلحقه لاواء لأن التعليل بالغالب والمظنة لا يضر فيه التخلف فى بعض الصور كتعليل القصر بمشقة السفر (إلا كنت) بصيغة المتكلم (له شفيعا أو شهيدا) قال عياض: سئلت قديما عن معنى هذا الحديث يعنى أن «أو» هذه هل هى للشك أو غيره ولم خص ساكن المدينة بالشفاعة هنا مع عموم شفاعته ﷺ وادخاره إياها لأمته؟ قال: وأجبت عنه بجواب شاف مقنع فى أوراق اعترف بصوابه كل واقف عليه. قال: وأذكر الآن منه يعنى فى شرح مسلم لمعا تليق بهذا الموضع قال بعض شيوخنا: أو هنا

يوم القيامة، رواه مسلم.

٢٧٥٥ - (٣) وعن أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ قال: لا يصبر على لاواء المدينة وشدتها أحد من أمتي إلا

للشك والأظهر عندنا أنها ليست للشك لأن هذا الحديث رواه جابر بن عبد الله وسعد بن أبي وقاص وابن عمر وأبوسعيد وأبوهريرة وأسماء بنت عميس وصفية بنت أبي عبيد عن النبي ﷺ بهذا اللفظ، ويبعد اتفاق جميعهم أو رواتهم على الشك وتطابقهم فيه على صيغة واحدة بل الأظهر أنه ﷺ قال هكذا، فإما أن يكون أعلم بهذه الجملة هكذا (أي من الله تعالى) وإما أن تكون أو للتقسيم ويكون شهيدا لبعض أهل المدينة وشفيعا لباقيهم إما شفيعا للعاصين وشهيداً للطيعين وإما شهيداً لمن مات في حياته وشفيعا لمن مات بعده أو غير ذلك، وهذه خصوصية زائدة على الشفاعة لكافة المذنبين يوم القيامة، وعلى شهادته على جميع الأمة وقد قال ﷺ في شهداء أحد: أنا شهيد على هؤلاء فيكون لتخصيصهم بهذا كله مزية وزيادة منزلة وحظوة. قال: وقد تكون أو بمعنى الواو فيكون لأهل المدينة شفيعا وشهيدا معاً. قال: وقد روى: إلا كنت له شهيداً وله شفيعاً - انتهى. قال الزرقاني: بالواو رواه البزار من حديث ابن عمر. قال عياض: وإذا جعلنا أو للشك كما قيل فإن كانت اللفظة الصحيحة «شهيداً» اندفع الاعتراض لأنها زائدة على الشفاعة المدخرة المجردة لغيرهم، وإن كانت «شفيعاً» فاختصاص أهل المدينة بهذا مع ما جاء من عمومها وادخارها لجميع الأمة أن هذه شفاعة أخرى غير العامة التي هي لإخراج أمته من النار ومعافاة بعضهم منها بشفاعته ﷺ في القيامة وتكون هذه الشفاعة بزيادة الدرجات ورفعها أو تخفيف السيئات أو بما شاء الله من ذلك أو بإكرامهم يوم القيامة بأنواع من الكرامة كإيوائهم إلى ظل العرش أو كونهم في روح أو على منابر أو الإسراع بهم إلى الجنة أو غير ذلك من خصوص الكرامات الواردة لبعضهم دون بعض - انتهى. كذا نقله عنه النووي في شرح مسلم وغيره وأقروه (يوم القيامة) في الحديث إشارة إلى بشارة حسن الخاتمة وتنبيه على أنه ينبغي للمؤمن أن يكون صابرا بل شاكرا على إقامته في المدينة ولا ينظر إلى ما في عداها من النعم الصورية لأن العبرة بالنعم الحقيقية الأخروية (رواه مسلم) وأخرجه أيضا أحمد (ج ١: ص ١٨١، ١٨٥) والبيهقي (ج ٥: ص ١٩٧).

٢٧٥٥ - قوله (لا يصبر على لاواء المدينة) أي شدة جوعها (وشدتها) عطف تفسير على قول بعض الشراح، وقال أبو عمر: يعني المدينة، والشدة الجوع واللاواء تعذر التكسب وسوء الحال. وقال المازري: اللاواء الجوع وشدة المكسب، وضمير شدتها يحتمل أن يعود على اللاواء ويحتمل أن يعود على المدينة. وقال الباجي: اللاواء هو الجوع وتعذر التكسب والشدة يحتمل أن يريد بها اللاواء ويحتمل أن يريد بها كل ما يشتد به سكناها وتعظم مضرته (أحد من أمتي إلا

كنت له شفيعاً يوم القيامة. رواه مسلم.

٢٧٥٦ - (٤) وعنه قال: كان الناس إذا رأوا أول الثمرة جاؤا به إلى النبي ﷺ، فإذا أخذه قال: أللهم بارك لنا فى ثمرنا وبارك لنا فى مدينتنا

كنت له شفيعا يوم القيامة) كذا وقع فى المشكاة والمصابيح أى بذكر شفيعا فقط، وفى صحيح مسلم: كنت له شفيعا يوم القيامة أو شهيدا، وهكذا عند أحمد والبخارى فى الكبير والترمذى، وكذا ذكره الجزرى فى جامع الأصول (ج ١٠: ص ١٩٩) والظاهر أنه سقط لفظ «أو شهيدا» فى المشكاة والمصابيح. وقد تقدم أنهم اختلفوا فى هذا فقيل هو مختص بمدة حياته ﷺ، وقال آخرون هو عام أبدا، وهذا أصح، حكاه النووى عن عياض وأقره (رواه مسلم) وأخرجه أيضا أحمد (ج ٢: ص ٢٨٨،) والبخارى فى التاريخ الكبير (ج ٢: ص ٢٨٤، ٢٨٥) والترمذى فى فضل المدينة من آخر المناقب.

٢٧٥٦ - قوله (كان الناس) أى الصحابة (إذا رأوا أول الثمرة) كذا فى المشكاة والمصابيح وجامع الأصول، ولفظ مسلم «أول الثمر» أى بغير التاء، وهكذا فى الموطأ وجامع الترمذى، والظاهر أن ما وقع فى المشكاة والمصابيح وجامع الأصول خطأ، والثمر بفتح المثلثة والميم، وأول الثمر يسمى الباكورة، فالمعنى إذا رأوا باكورة الثمر، وهى أول ما يدرك من الفاكهة (جاؤا به) أى بأول الثمر (إلى النبي ﷺ) أى هدية له ﷺ كما يدل عليه إعطاؤه لوليد. قال العلماء: كانوا يفعلون ذلك رغبة فى دعائه ﷺ فى الثمر وللمدينة والصاع والمد، و إعلاما له ﷺ بابتداء صلاحها بما يتعلق بها من الزكاة وغيرها وتوجيه الخارصين. وقال الأبى: وقيل: إنما كانوا يوثرونه به على أنفسهم حبا له ويرونه أولى الناس بما يسبق إليهم من خير ربهم. وقال الزرقانى: إما هدية وجلالة ومحبة وتعظيما وإما تبركا بدعائه لهم بالبركة وهو الذى يغلب على ظنى، وسياق الحديث يدل عليه والمعنيان محتملان، قاله ابن عبد البر. وكذا ذكر هذين الاحتمالين التوربشتى. وقال الباجى: يريد بالثمر ثمر النخل لأنه هو مقصود ثماره و أتوا به تبركا بدعائه وإعلاما له ببدو الصلاح إما لما كان يتعلق به من إرسال الخراص ليستحلوا أكلها والتصرف فيها، وإما ليعلموه جواز بيع ثمارهم لنهيه ﷺ عن بيعها قبل بدوها (فإذا أخذه) أى رسول الله ﷺ. قال الزرقانى: زاد فى بعض طرق الحديث «وضعه على وجهه» أى إظهارا للفرح والمسرة (اللهم بارك لنا فى ثمرنا) بالنماء والزيادة والبقاء (وبارك لنا فى مدينتنا) أى فى ذاتها من جهة سعتها وسعة أهلها وقد استجاب الله دعاءه عليه الصلاة والسلام بأن وسع نفس المسجد وما حوله من المدينة وكثر الخلق فيها حتى عد من الفرس المعد للقتال المهيأ بها فى زمن عمر أربعون

وبارك لنا فى صاعنا وبارك لنا فى مدنا،

ألف فرس ، والحاصل أن المراد بالبركة هنا ما يشمل الدنيوية والأخروية والحسية ، قاله القارى . وقيل بارك لنا فى مدينتنا فى أمور أخرى أيضا سوى الثمار (وبارك لنا فى صاعنا) أى فيما يكال به كمية وكيفية (وبارك لنا فى مدنا) قال الزرقانى : أى بارك لنا فى ما يكال فى صاعنا وبارك لنا فى ما يكال فى مدنا ، فحذف المقدر لفهم السامع وهو من باب ذكر المحل وإرادة الحال. قال ابن عبد البر : هذا من فصيح كلامه وبلاغته ﷺ ، وفيه استعارة ، لأن الدعاء إنما هو للبركة فى الطعام المكيل بالصاع والمد لا فى الظروف ، وقد يحتمل على ظاهر العموم أن تكون فيهما. وقال القاضى عياض : البركة هنا بمعنى النماء والزيادة وتكون بمعنى الثبات واللزوم ، قال : فقيل يحتمل أن تكون هذه البركة دينية وهى ما تتعلق بهذه المقادير من حقوق الله تعالى فى الزكوات والكفارات فتكون بمعنى الدعاء للثبات والبقاء لها كبقاء الحكم بها ببقاء الشريعة وثباتها ، ويحتمل أن تكون دنيوية من تكثير المال والقدر بهذه الأكيال حتى يكفى منه ما لا يكفى من غيره فى غير المدينة ، أو ترجع البركة إلى التصرف بها فى التجارة وأرباحها أو إلى كثرة ما يكال بها من غلاتها وثمارها ، أو تكون الزيادة فيما يكال بها لاتساع عيشهم وكثرته بعد ضيقه بما فتح الله عليهم ووسع من فضله لهم وتمليكهم من بلاد الخصب والريف بالشام والعراق ومصر وغيرها حتى كثر الحمل إلى المدينة واتسع عيشهم حتى صارت هذه البركة فى الكيل نفسه فزاد مدهم وصار هشاميا مثل مد النبى ﷺ مرتين أو مرة ونصفا . وفى هذا كله ظهور إجابة دعوته ﷺ وقبولها - انتهى كلام القاضى. قال النووى : الظاهر من هذا كله أن المراد البركة فى نفس الكيل فى المدينة بحيث يكفى المد فيها لمن لا يكفيه فى غيرها ، وهذا أمر محسوس عند من سكنها. قال الطيبي : ولعل الظاهر هو قول عياض « أو لاتساع عيش أهلها » إلخ ، لأنه ﷺ قال : وأنا أدعوك للمدينة بمثل ما دعاك إبراهيم لمكة ، ودعاء إبراهيم هو قوله : ﴿فاجعل أفئدة من الناس تهوى إليهم وارزقهم من الثمرات لعلكم يشكرون - سورة إبراهيم: الآية ٤٠﴾ يعنى وارزقهم من الثمرات بأن تجلب إليهم من البلاد لعلهم يشكرون النعمة فى أن يرزقوا أنواع الثمرات فى واد ليس فيه نجم ولا شجر ولا ماء لا جرم أن الله عز وجل أجاب دعوته فجعله حرما آمنا يجبى إليه ثمرات كل شئ رزقا من لدنه ، ولعمرى أن دعاء حبيب الله ﷺ استجيب لها وضاعف خيرها على غيرها بأن جلب إليها فى زمن الخلفاء الراشدين من مشارق الأرض ومغاربها من كنوز كسرى وقيصر وخاقان ما لا يحصى ولا يحصر وفى آخر الأمر يأرز الدين إليها من أقاصى الأرض وشاسع البلاد وينصر هذا التاويل قوله فى حديث أبى هريرة : أمرت بقرية تأكل القرى ، ومكة أيضا من مأكولها - انتهى. وقال الباجى : يحتمل أن يريد بالبركة بركة

اللهم إن إبراهيم عبدك وخليلك ونبيك، وإنى عبدك ونبيك وإنه دعاك لمكة وأنا أدعوك للمدينة بمثل ما دعاك لمكة ومثله معه.

دنيا وآخرة ففى الدنيا أن يكون الطعام الذى يكتال به تكثر بركته بأن يجزئ منه العدد ما لا يجزئ ما كيل بغيره، أو يبارك فى التصرف به على وجه التجارة بمعنى الارباح أو يريد به المكيل فيكون ذلك دعاؤه فى كثرة ثمارهم وغلاتهم، وأما البركة الدينية فإنها بهذا الكيل يتعلق كثير من العبادات من أداء زكاة الحبوب والفطر والكفارات ـ انتهى. قلت: والأرجح عندنا هو ما قاله النووى فإنه هو الظاهر من ألفاظ هذا الحديث وما ورد فى معناه كما لا يخفى على المتأمل، قال القرطبي: إذا وجدت البركة فيهما فى وقت حصلت إجابة الدعوة ولا يستلزم دوامها فى كل حين ولكل شخص والله أعلم تنبيه: قال الزرقانى: هل يختص الدعاء المذكور بالمد المخصوص بزمانه ﷺ أو يعم كل مد تعارفه أهل المدينة فى سائر الاعصار زاد أو نقص، وهو الظاهر لأنه ﷺ أضافه إلى المدينة تارة وإلى أهلها أخرى، ولم يضفه إلى نفسه الزكية فدل على عموم الدعوة لا على خصوصه بمد النبي ﷺ كما أفاده بعض العلماء ـ انتهى. قلت: وإلى الخصوص يظهر ميل البخارى حيث ترجم على حديث أنس: أن رسول الله ﷺ قال: اللهم بارك لهم فى مكيالهم وبارك لهم فى صاعهم ومدهم بلفظ «باب بركة صاع النبي ﷺ ومده» (اللهم إن إبراهيم) عليه الصلاة والسلام (عبدك وخليلك) كما قلت: ﴿واتخذ الله إبراهيم خليلا ـ سورة النساء: الآية ١٢٤﴾ (وإنى) أيضا (عبدك ونبيك) لم يقل «خليلك» مع أنه خليل كما صرح به فى أحاديث عدة، قال الأبي: رعاية للأدب فى ترك المساواة بينه وبين آبائه الكرام. وقال الطيبي: عدم التصريح بذلك مع رعاية الأدب أفخم. قال الزمخشرى فى قوله تعالى: ﴿تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض، منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات ـ سورة البقرة: الآية ٢٥٤﴾ الظاهر أنه أراد محمداً ﷺ، وفى هذا الابهام من تفخيم فضله ﷺ كما لا يخفى، وقد سئل الحطيئة عن أشعر الناس فقال: زهير والنابغة ولو شئت لذكرت الثالث. أراد نفسه، ولو صرح به لم يفخم أمره (وإنه دعاك لمكة) أى بقوله: ﴿فاجعل أفئدة من الناس تهوى إليهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون﴾ (وأنا) كذا فى جميع نسخ المشكاة، وهكذا عند الترمذى، وفى صحيح مسلم «وإنى»، وهكذا فى الموطأ وجامع الأصول والمصابيح (أدعوك) أى أطلب منك (للمدينة بمثل ما دعاك لمكة ومثله) أى بمثل ذلك المثل (معه) والمعنى بضعف ما دعا إبراهيم عليه الصلاة والسلام، ولفظ حديث أنس عند البخارى كما سيأتى فى الفصل الثالث «اللهم اجعل بالمدينة ضعفى ما جعلت بمكة من البركة» قال القاضى أبو محمد: فى هذا دليل على فضل المدينة على مكة، لأن تضعيف الدعاء لها إنما هو لفضلها على ما قصر عنها، قال الباجى: والذى عندى أن وجه الدليل من ذلك أن إبراهيم دعا

ثم قال: يدعو أصغر وليد له

لأهل مكة بما يختص بدنياهم فقال: وارزق أهله من الثمرات. وأن النبي ﷺ دعا لأهل المدينة بمثل ذلك ومثله معه، فيحتمل أن يريد به وبدعاء آخر معه وهو لأمر آخرتهم، فتكون الحسنات تضاعف للدينة بمثل ما تضاعف بمكة، فإنما معنى فضيلة إحدى البقعتين على الأخرى فى تضعيف الحسنات، ويحتمل أن يريد أن إبراهيم أيضا دعا لأهل مكة بأمر آخرتهم وعلم هو ﷺ فدعا بمثل ذلك وبمثله معه فيعود إلى مثل ما قدمنا ذكره. ويحتمل أن يريد أن إبراهيم دعا لأهل مكة فى ثمراتهم ببركة قد أجاب الله دعاءه فيه وأنه ﷺ دعا لأهل المدينة فى ثمراتهم أيضا بمثل ذلك ومثله معه فلا يكون هذا دليلا على فضل المدينة على مكة فى أمر الآخرة وإنما يدل على أن البركة فى ثمارهم مثل البركة فى ثمار مكة إما لقرب تناولها أو لكثرتها أو للبركة فى الاقتيات بها أو ليوصل من يقتات بها فى المدينة إلى مثل ما يتوصل به من يقتات فى مكة بثمارها - انتهى. وقال الحافظ فى شرح حديث أنس المذكور: أى من بركة الدنيا بقرينة قوله فى حديث آخر «اللهم بارك لنا فى صاعنا ومدنا» ويحتمل أن يريد ما هو أعم من ذلك، لكن يستثنى منه ما خرج بدليل كتضعيف الصلاة بمكة على المدينة، واستدل به على تفضيل المدينة على مكة وهو ظاهر من هذه الجهة لكن لا يلزم من حصول أفضلية المفضول فى شئ من الأشياء ثبوت الأفضلية له على الاطلاق، وأما من ناقض ذلك بأنه يلزم أن يكون الشام واليمن أفضل من مكة لقوله ﷺ فى الحديث الآخر «اللهم بارك لنا فى شامنا» وأعادها ثلاثا فقد تعقب بأن التاكيد لا يستلزم التكثير المصرح به فى حديث الباب، وقال ابن حزم: لا حجة فى حديث الباب لهم لأن تكثير البركة بها لا يستلزم الفضل فى أمور الآخرة لأن البركة أعم من أن تكون فى أمور الدين أو الدنيا لأنها بمعنى النماء والزيادة إلى آخر ما قدمنا من كلامه - انتهى. قال الأبى: ولا يعارض دعاءه بالبركة قوله فى الحديث الآخر «أصابهم بالمدينة جهد وشدة» إذ لا منافاة بين ثبوت الشدة وثبوت البركة فيها وتخلفها عن بعض لا يضر بها كذا أجاب شيخنا، والأظهر أن البركة فى تحصيل القوت وأن المد بها يشبع ثلاثة أمثاله بغيرها، فتكون الشدة فى تحصيل المد والبركة فى تضعيف القوت به. قال الزرقانى: ولعل الأظهر جواب شيخه وهو ابن عرفة - انتهى. وقد تقدم كلام القرطبى أنه إذا وجدت البركة فيها فى وقت حصلت إجابة الدعوة ولا يستلزم دوامها فى كل حين ولكل شخص (ثم قال) أى أبوهريرة (يدعو) أى النبي ﷺ بعد الفراغ من الدعاء، وفى صحيح مسلم «قال: ثم يدعو» وهكذا فى المصابيح وجامع الأصول والترمذى، ولفظ الموطأ «ثم يدعو» أى بدون لفظة «قال» (أصغر وليد) أى مولود، فعيل بمعنى مفعول (له) يعنى أصغر طفل من أهل بيته، وفى رواية لمسلم «ثم يعطيه أصغر من يحضره من الولدان»

فيعطيه ذلك الثمر. رواه مسلم.

٢٧٥٧ — (٥) وعن أبي سعيد، عن النبي ﷺ قال: إن إبراهيم حرم مكة فجعلها حراما، وإني حرمت المدينة حراما ما بين مازميها، أن لا يهراق فيها دم،

وللترمذي والموطأ «أصغر وليد يراه» قال القاري: التحقيق أن الروايتين يعني الرواية المطلقة والمقيدة محمولتان على الحالتين، والمعنى أنه إذا كان عنده أو قريبا منه وليد له أعطاه أو وليد آخر من غير أهله أعطاه، إذ لا شك أنهما لو اجتمعا لشارك بينهما، نعم إذا لم يكن أحد حاضرا عنده فلا شبهة أنه ينادي أحدا من أولاد أهله لأنه أحق ببره من غيره (فيعطيه) أي الولد (ذلك الثمر) قال الباجي: يحتمل أن يريد بذلك عظم الأجر في إدخال المسرة على من لا ذنب له لصغره؛ فإن سروره به أعظم من سرور الكبير، وقال أبو عمر: فيه من الآداب وجميل الأخلاق إعطاء الصغير وإتحافه بالطرفة لأنه أولى من الكبير لقلة صبره ولفرحه بذلك. وقال عياض: تخصيصه أصغر وليد يحضره لأنه ليس فيه ما يقسم على الولدان، وأما من كبر منهم فإنه يتخلق بأخلاق الرجال في الصبر ويلوح لي أنه تفاؤل بنماء الثمار وزيادتها لدفعها لمن هو في سن النماء والزيادة كما قيل في قلب الرداء للاستسقاء، وقيل إنما خصهم بذلك للمناسبة الواقعة بين الولدان وبين الباكورة لقربهما من الإبداع أي حدثان عهدهما بالإبداع (رواه مسلم) وأخرجه أيضا مالك في كتاب الجامع من الموطأ والترمذي في الدعوات.

٢٧٥٧ — قوله (وعن أبي سعيد) الخدري (إن إبراهيم) عليه الصلاة والسلام (حرم مكة) أي أظهر تحريمها (فجعلها حراما) أي بين كونها حرما. وقال في اللمعات: نسبة التحريم إلى إبراهيم باعتبار دعائه وسؤاله ذلك، فلا ينافي ما سبق في حرم مكة من قوله «إن مكة حرمها الله ولم يحرمها الناس»، وقد تقدم الكلام في ذلك بالبسط والتفصيل في شرح حديث ابن عباس أول أحاديث باب حرم مكة. وقوله «حراما» كذا في المشكاة والمصابيح، وهكذا وقع في جامع الأصول والبيهقي، وفي نسخ مسلم الموجودة عندنا «حرما» (وإني حرمت المدينة حراما ما بين مازميها) حراما نصب على المصدر إما لحرمت على غير لفظه أو على حذف الزوائد، أي لفعل مقدر والتقدير إني حرمت المدينة فحرمت حراما، ومثله قوله سبحانه وتعالى: ﴿والله أنبتكم من الأرض نباتا - سورة نوح: الآية ١٦﴾ و «ما بين مازميها» يكون بدلا عنها، ويحتمل أن يكون «حراما» مفعولا ثانيا لفعل محذوف «وما بين مازميها» مفعولا أولا، والتقدير وجعلت ما بين مازميها حراما، والمأزم بهمزة بعد الميم وبكسر الزاي وهو الجبل، وقيل: المضيق بين الجبلين ونحوه والأول هو الصواب هنا ومعناه ما بين جبليها، قاله النووي (أن لا يهراق) بسكون الهاء وتفتح أي بأن لا يراق (فيها دم) لأن إراقة دم المسلم فيها أقبح من غيرها، قيل: إن قوله «أن لا يهراق» وقع موقع التفسير لما حرم كأنه

ولا يحمل فيها سلاح لقتال، ولا تخبط فيها شجرة إلا لعلف، رواه مسلم.

٢٧٥٨ - (٦) وعن عامر بن سعد، أن سعداً ركب إلى قصره بالعقيق، فوجد عبدا يقطع شجراً أو يخبطه فسلبه، فلما رجع سعد جاءه أهل العبد فكلموه أن يرد على غلامهم أو عليهم ما أخذ من غلامهم. فقال: معاذ الله أن أرد شيئا نفلنيه رسول الله ﷺ، وأبى أن يرد عليهم.

قال هو أن لا يهراق بها دم، وليس من المفعولية فى شئ إذ لو كان متعلقا لقوله «إنى حرمت» لكان من حقه أن يقول أن يهراق بها دم، وقيل: إنه مفعول «حرمت» على زيادة «لا» مثل لئلا يعلم أهل الكتاب. أى لكى يعلم، أو على المفعول له أى لئلا يهراق، قال القارى: والمراد من نهى إراقة الدم النهى عن القتال المفضى إلى إراقة الدم، لأن إراقة الدم الحرام ممنوع عنه على الإطلاق، والمباح منه لم نجد فيه اختلافا يعتد به عند العلماء إلا فى حرم مكة، وقيل لا يسفك دم حرام لأن سفك الدم الحرام فى مكة والمدينة أشد تحريما، وقوله (ولا يحمل فيها سلاح) بكسر السين (لقتال) يؤيد القول الثانى، لأن التأسيس أولى من التاكيد (ولا تخبط) بالتأنيث والتذكير (فيها شجرة) أى لا تضرب ليسقط أوراقها (إلا لعلف) قال النووى: هو بإسكان اللام وهو مصدر علفت علفا، وأما العلف بفتح اللام فاسم للحشيش والتبن والشعير ونحوها، وفيه جواز أخذ أوراق الشجر للعلف وهو المراد هنا بخلاف خبط الأغصان وقطعها فإنه حرام (رواه مسلم) مطولا، وكذا البيهقى (ج ٥: ص ٢٠١).

٢٧٥٨ - قوله (وعن عامر بن سعد) أى ابن أبى وقاص أحد العشرة المبشرة (أن سعدا) هو أبوه (ركب إلى قصره بالعقيق) اسم موضع قريب من المدينة، وقال ابن حجر: قريب من ذى الحليفة فكأنه من طرفها (يقطع شجرا) أى شجر حرم المدينة (أو يخبطه) بكسر الباء أى يخبط ورق شجر بضرب أو رمى حجر (فسلبه) أى أخذ ثيابه والسلب بفتحتين المسلوب (فلما رجع سعد) أى إلى المدينة (أو عليهم) شك من الراوى (معاذ الله) بفتح الميم مصدر لفعل مقدر أى أعوذ بالله معاذا (نفلنيه) بتشديد الفاء أى جعله لى نفلا بالتحريك أو أعطانيه نفلا أى غنيمة بإذنه لكل من رأى صائدا أو قاطع شجر أن يأخذ سلبه (وأبى أن يرد عليهم) قال النووى: هذا الحديث صريح فى الدلالة لمذهب مالك والشافعى وأحمد والجماهير فى تحريم صيد المدينة وشجرها كما سبق، وخالف فيه أبوحنيفة كما قدمناه عنه، وقد ذكر مسلم فى صحيحه تحريمها مرفوعا عن النبى ﷺ من رواية على بن أبى طالب وسعد بن أبى وقاص وأنس بن مالك وجابر بن عبد الله وأبى سعيد وأبى هريرة وعبد الله بن عبيد ورافع بن خديج وسهل بن حنيف وذكر غيره من رواية غيرهم أيضا فلا يلتفت إلى من خالف هذه الأحاديث الصحيحة المستفيضة. وفى هذا الحديث دلالة لقول الشافعى القديم

رواه مسلم.

٢٧٥٩ ـ (٧) وعن عائشة، قالت: لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة،

أن من صاد فى حرم المدينة أو قطع من شجرها أخذ سلبه، وبهذا قال سعد بن أبي وقاص وجماعة من الصحابة رضى الله عنهم. قال القاضى عياض: ولم يقل به أحد بعد الصحابة إلا الشافعي فى قوله القديم وخالفه أئمة الأمصار. قلت (قائله النووى): ولا تضر مخالفتهم إذا كانت السنة معه، وهذا القول القديم هو المختار لثبوت الحديث فيه وعمل الصحابة على وفقه، ولم يثبت له دافع، قال أصحابنا فإذا قلنا بالقديم ففى كيفية الضمان وجهان أحدهما يضمن الصيد والشجر والكلأ كضمان حرم مكة، وأصحهما وبه قطع جمهور المفرعين على هذا القديم أنه يسلب الصائد وقاطع الشجر والكلأ، وعلى هذا فى المراد بالسلب وجهان أحدهما أنه ثيابه فقط، وأصحهما وبه قطع الجمهور أنه كسلب القتيل من الكفار فيدخل فيه فرسه وسلاحه ونفقته وغير ذلك مما يدخل فى سلب القتيل وفى مصرف السلب ثلاثة أوجه لأصحابنا أصحها أنه للسالب وهو الموافق لحديث سعد، والثانى أنه لمساكين المدينة، والثالث لبيت المال، وإذا سلب أخذ جميع ما عليه إلا ساتر العورة، وقيل يؤخذ ساتر العورة أيضا، قال أصحابنا: ويسلب بمجرد الاصطياد سواء أتلف الصيد أم لا ـ انتهى. هذا وقد تقدم أن حديث تحريم المدينة وحديث السلب منسوخ أو مؤول عند الحنفية، وتقدم الجواب أيضا عن ذلك (رواه مسلم) وأخرجه أيضا أحمد (ج ١: ص ١٦٨، ١٧٠) والبيهقى (ج ٥: ص ١٩٩) وأخرج ابوداود والحاكم (ج ١: ص ٤٨٦) والبيهقى أيضا (ج ٥: ص ١٩٩) نحوه.

٢٧٥٩ ـ قوله (لما قدم رسول الله ﷺ المدينة) فى الهجرة يوم الاثنين لثنتى عشرة خلت من ربيع الأول فى أحد الأقوال قاله الزرقانى، وفى رواية البخارى فى آخر الحج «قالت: وقدمنا المدينة وهى أوبأ أرض الله» بالهمز بوزن أفعل من الوباء والوباء مقصور بهمز وبغير همز وهو المرض العام. وقد أطلق بعضهم على الطاعون أنه وباء لأنه من أفراده لكن ليس كل وباء طاعونا. قال الحافظ: الوباء أعم من الطاعون، وحقيقته مرض عام ينشأ عن فساد الهواء، وقد يسمى طاعونا بطريق المجاز. وفى رواية مسلم «قدمنا المدينة وهى وبيئة» بهمزة ممدودة يعنى ذات وباء. قال الحافظ: وما كان وباء المدينة إلا حمى كما هو مبين فى حديث عائشة. قال: وزاد محمد بن إسحاق فى روايته عن هشام ابن عروة قال هشام: وكان وباؤها معروفا فى الجاهلية، وكان الإنسان إذا دخلها وأراد أن يسلم من وبائها قيل له: إنهق فينهق كما ينهق الحمار وفى ذلك يقول الشاعر:

لعمرى لئن غنيت من خيفة الردى نهيق حمار إننى لمروع

انتهى. قال عياض: قدومه ﷺ على الوباء مع صحة نهيه عنه لأن النهى إنما هو فى الموت الذريع والطاعون، والذى

وعك أبو بكر وبلال ، فجئت رسول الله ﷺ فأخبرته ،

بالمدينة إنما كان وخما يمرض بسببه كثير من الغرباء ، يعني أن المنهى عنه إنما هو فى القدوم على الوباء الذريع والطاعون وما كان بالمدينة ليس كذلك ، وإنما كان بجرد حمى تشتد وتطول مدتها بالنسبة إلى الغرباء ولا يغلب الموت بسببها ، قال عياض : أو أن قدومه المدينة كان قبل النهى ، لأن النهى كان فى المدينة بعد استيطانها - انتهى . وقال الحافظ : لا يمارض قدومه على المدينة وهى بهذه الصفة نهيه ﷺ عن القدوم على الطاعون لأن ذلك قبل النهى ، أو أن النهى يختص بالطاعون ونحوه من الموت الذريع لا المروض لوعم (وعك) بضم الواو وكسر العين على صيغة المجهول أى أصابه الوعك وهو الحمى ، وقيل هو مفث الحمى وهو ممارستها المحموم حتى تصرعه (أبو بكر) الصديق (وبلال) وغيرهما كما سيأتى . قال الحافظ : فى حديث البراء عند البخارى فى الهجرة أن عائشة أيضا وعكت وكان وصولها إلى المدينة مع آل أبي بكر هاجر بهم أخوها عبدالله وخرج زيد بن حارثة وأبو رافع ببنتى النبي ﷺ فاطمة وأم كلثوم وأسامة بن زيد وأمه أم أيمن وسودة بنت زمعة وكانت رقية بنت النبي ﷺ سبقت مع زوجها عثمان وأخرت زينب وهى الكبرى عند زوجها أبي العاص بن الربيع . قال الزرقانى : وعند النسائى وابن إسحاق عن هشام عن أبيه عنها لما قدم رسول الله ﷺ وهى أوبأ أرض الله أصاب أصحابه منها بلاء وسقم ، وصرف الله ذلك عن نبيه وأصابت أبا بكر وبلالا وعامر بن فهيرة ، فاستاذنت رسول الله ﷺ فى عيادتهم وذلك قبل أن يضرب علينا الحجاب فأذن لى فدخلت عليهم وهم فى بيت واحد (فجئت رسول الله ﷺ فأخبرته) أى بما صدر عن أبي بكر رضى الله عنه حين قلت له : يا أبت كيف تجدك وقد أخذته الحمى يقول :

كل امرئ مصبح فى أهله　　والموت أدنى من شراك نعله

وبما قال بلال إذ أقلع عنه الحمى يرفع صوته فيقول :

ألا ليت شعرى هل أبيتن ليلة　　بواد وعندى إذخر وجليل

وهل أردن يوما مياه مجنة　　وهل تبدون لى شامة وطفيل

قال ابن عبد البر : إذخر وجليل نبتان من الكلأ طيب الرائحة يكونان بمكة وأوديتها لا يكادان يوجدان فى غيرها وقيل : « الجليل » نبت ضعيف صفراء يحشى بها خصاص البيوت وغيرها ، و « مجنة » بفتح الميم وكسر الجيم وتشديد النون موضع بأعلى مكة على أميال كان يقام للعرب بها سوق وبعضهم يكسر ميمها والفتح أكثر ، وهى زائدة ، و « شامة وطفيل » جبلان على نحو ثلاثين ميلا من مكة فى وجهة اليمن ، وقيل جبلان مشرفان على مجنة على بريدين من مكة ، وقيل عينان عندها ، قال الزرقانى : وجمع باحتمال أن العينين بقرب الجبلين أو فيهما ، وحاصل ما قال بلال : أنه كان

فقال: اللهم حبب إلينا المدينة كحبنا مكة أو أشد، وصححها وبارك لنا فى صاعها ومدها، وانقل حماها فاجعلها بالجحفة.

يذكر مكة وصحة هوائها وعذوبة مائها ولطافة جبالها ونباتها ونفحة رياح نباتها الذى بمنزلة بناتها وأبنائها. وعند ابن إسحاق: فذكرت ذلك فقلت يا رسول الله إنهم ليهذون وما يعقلون من شدة الحمى (اللهم حبب) بصيغة الأمر من التحبيب (المدينة) بالنصب على المفعولية (كحبنا مكة أو أشد) من حب مكة أيضا. قال الزرقانى: فاستجاب الله دعاءه فكانت أحب إليه من مكة كما جزم به بعضهم وكان يحرك دابته إذا رأى المدينة من حبها - انتهى. وقال القارى: أو أشد أى بل أكثر وأعظم، ويؤيده أنه فى رواية «وأشد» قال: ولا ينافى هذا ما سبق أنه عليه الصلاة والسلام قال لمكة: إنك أحب البلاد إلى وإنك أحب أرض الله إلى الله. وفى رواية: لقد عرفت أنك أحب البلاد إلى الله وأكرمها على الله. فإن المراد به المبالغة أو لأنه لما أوجب الله على المهاجرين مجاورة المدينة وترك التوطن والسكون بمكة طلب من الله أن يزيد محبة المدينة فى قلوب أصحابه لئلا يميلوا بأدنى الميل غرضا به؟ إذ المراد بالمحبة الزائدة الملاءمة لملاذ النفس ونفى مشاقها لا المحبة المرتبة على كثرة المثوبة فالحيثية مختلفة، ويؤيد ما قررناه قوله (وصححها) أى المدينة من الوباء. قال القارى: أى اجعل هواءها وماءها صحيحا (وبارك لنا فى صاعها ومدها) تقدم الكلام على هذا. قال الزرقانى: فاستجاب الله تعالى دعاءه فطيب هواءها وترابها ومساكنها والعيش بها. قال ابن بطال وغيره: من أقام بها يجد من تربها وحيطانها رائحة طيبة لا تكاد توجد فى غيرها. قال بعضهم: وقد تكرر دعاءه بتحبيبها والبركة فى ثمارها، والظاهر أن الإجابة حصلت بالأول والتكرير لطلب المزيد (وانقل) أى حول (حماها) أى وباءها وشدتها وكثرتها (فاجعلها بالجحفة) بضم الجيم وسكون الحاء أحد المواقيت المشهورة وقد تقدم ذكرها فى حديث المواقيت. قال الخطابى وغيره: كان ساكنوا الجحفة فى ذلك الوقت يهودا وهم أعداء الإسلام والمسلمين، ولذا توجه دعاءه ﷺ عليهم ففيه جواز الدعاء على الكفار بالأمراض والهلاك وللمسلمين بالصحة وطيب بلادهم والبركة فيها وكشف الضر والشدائد عنهم، وفيه إظهار معجزة عجيبة فإنها من يومئذ وبيئة لا يشرب أحد من مائها إلا حم ولا يمر بها طائر إلا حم وسقط. وقال عياض: فيه معجزة له ﷺ فإن الجحفة من يومئذ وبيئة وخمة لا يشرب أحد من مائها إلا حم أى من الغرباء الداخلين عليها. قال السمهودى: والموجود الآن من الحمى بالمدينة ليس حمى الوباء بل رحمة ربنا ودعوة نبينا للتكفير. قال: وفى الحديث «أصح المدينة ما بين حرة بنى قريظة والعريض» وهو يؤذن ببقاء شئ منها بها، وأن الذى نقل عنها أصلا ورأسا سلطانها وشدتها ووباءها وكثرتها بحيث لا يعد الباقى بالنسبة إليه شيئا. قال: ويحتمل أنها رفعت بالكلية ثم اعيدت خفيفة لئلا يفوت ثوابها كما أشار إليه الحافظ ابن حجر، ويدل له ما روى أحمد برجال الصحيح وأبو يعلى

متفق عليه.

٢٧٦٠ - (٨) وعن عبد الله بن عمر، في رؤيا النبي ﷺ في المدينة: رأيت امرأة سوداء ثائرة الرأس، خرجت من المدينة حتى نزلت مهيعة، فتأولتها أن وباء المدينة نقل إلى مهيعة

وابن حبان في صحيحه والطبراني عن جابر: استأذنت الحمى على رسول الله ﷺ فقال من هذه؟ فقالت: أم ملدم. فأمر بها إلى أهل قباء فلقوا ما لا يعلمه إلا الله فشكوا ذلك إليه، فقال: ما شئتم؟ إن شئتم دعوت الله ليكشفها عنكم وإن شئتم تكون لكم طهورا، قالوا: أو تفعل؟ قال: نعم، قالوا: فدعها - انتهى. قال الحافظ: وقد استشكل بعض الناس الدعاء برفع الوباء لأنه يتضمن الدعاء برفع الموت، والموت حتم مقضى فيكون ذلك عبثا، وأجيب بأن ذلك لا ينافي التعبد بالدعاء لأنه قد يكون من جملة الأسباب في طول العمر أو رفع المرض، وقد تواترت الأحاديث بالاستعاذة من الجنون والجذام وسيئ الأسقام ومنكرات الأخلاق والأهواء والأدواء، فمن ينكر التداوي بالدعاء يلزمه أن ينكر التداوي بالعقاقير ولم يقل بذلك إلا شذوذ والأحاديث الصحيحة ترد عليهم، وفي الالتجاء إلى الدعاء مزيد فائدة ليست في التداوي بغيره لما فيه من الخضوع والتذلل للرب سبحانه بل منع الدعاء من جنس ترك الأعمال الصالحة اتكالا على ما قدر فيلزم ترك العمل جملة، ورد البلاء بالدعاء كرد السهم بالترس وليس من شرط الايمان بالقدر أن لا يتترس من رمى السهم والله أعلم (متفق عليه) أخرجه البخاري في آخر الحج وفي الهجرة وفي المرضى، ومسلم في الحج وأخرجه أيضا مالك في كتاب الجامع والنسائي في الطب.

٢٧٦٠ - قوله (وعن عبد الله بن عمر في رؤيا النبي ﷺ في المدينة رأيت امرأة سوداء) قال الطيبي: أي قال في حديث رؤيا النبي ﷺ في شأن المدينة رأيت، فيكون رأيت حكاية ابن عمر عن رسول الله ﷺ - انتهى. وقال الحافظ: قوله «رأيت» حذف منه «قال» خطأ والتقدير «قال رأيت» وثبت في رواية الإسماعيلي عن الحسن بن سفيان عن المقدمي شيخ البخاري فيه، ولفظه عن رؤيا رسول الله ﷺ في المدينة قال رسول الله ﷺ، إلخ. (ثائرة الرأس) أي منتشرة شعر الرأس من ثار الشيء إذا انتشر، وفي رواية عند أحمد وأبي نعيم «ثائرة الشعر» والمراد شعر الرأس، وزاد «تفلة» بفتح المثناة وكسر الفاء بعدها لام أي كريهة الرائحة (خرجت من المدينة) بدعائه ﷺ (حتى نزلت مهيعة) بفتح الميم وسكون الهاء بعدها ياء آخر الحروف مفتوحة ثم عين مهملة، وقيل بوزن عظيمة يقال: أرض مهيعة أي مبسوطة واسعة، وقوله مهيعة كذا في المشكاة والمصابيح، ولفظ البخاري «بمهيعة» أي بزيادة حرف الجار في أولها، قال القسطلاني ولابن عساكر مهيعة بإسقاط الموحدة (فتأولتها) ولأبي ذر عن الكشميهني «فأولتها» بإسقاط الفوقية بعد الفاء، والتأويل تفسير الشيء بما يؤول إليه (أن وباء المدينة نقل إلى مهيعة) قال القاري: يقال:

وهى الجحفة. رواه البخارى.

٢٧٦١ - (٩) وعن سفيان بن أبى زهير، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: يفتح اليمن

أرض مهيعة أى مبسوطة، وبها كانت تعرف فلما ذهب السيل بأهلها سميت جحفة، فقوله: (وهى الجحفة) تفسير من بعض الرواة. وقال الحافظ: وأظن قوله «وهى الجحفة» مدرجا من قول موسى بن عقبة أى راوى الحديث عن سالم بن عبد الله عن أبيه فإن أكثر الروايات خلا عن هذه الزيادة، وثبتت فى رواية سليمان وابن جريج عن موسى ابن عقبة - انتهى. وهذه الرؤيا كما قاله المهلب من قسم الرؤيا المعبرة وهى مما ضرب به المثل، ووجه التمثيل أنه شق من اسم السوداء السوء والداء فتأول خروجها بما جمع اسمها وتأول ثوران شعر رأسها أن الذى يسوء ويثير الشر يخرج من المدينة، وقيل لما كانت الحمى مثيرة للبدن بالاقشعرار وارتفاع الشعر عبر عن حالها فى النوم بارتفاع شعر رأسها، فكأنه قيل الذى يسوء ويثير الشر يخرج من المدينة. قال الزرقانى بعد ذكر هذا الحديث: ولا مانع من تجسم الأعراض خرقا للعادة ليحصل لهم الطمأنينة لإخراجها وفى رواية «قدم إنسان من طريق مكة فقال له النبى ﷺ: هل لقيت أحداً؟ قال: لا إلا امرأة سوداء عريانة فقال ﷺ: تلك الحمى ولن تعود بعد اليوم» قال السمهودى: والموجود الآن بالحمى بالمدينة ليس حمى الوباء بل رحمة ربنا، إلى آخر ما تقدم من كلامه (رواه البخارى) فى الرؤيا، وأخرجه أيضا أحمد والترمذى والنسائى وابن ماجه فى الرؤيا.

٢٧٦١ - قوله (وعن سفيان بن أبى زهير) بضم الزاى المعجمة وفتح الهاء مصغرا الأزدى الشنوى من أزدشنوءة بفتح المعجمة وضم النون وبعد الواو همزة مفتوحة، وفى النسب كذلك وقيل بفتح النون بعدها همزة مكسورة بلا واو، ويقال فيه النمرى لأنه من ولد النمر بن عثمان، صحابى نزل المدينة، له خمسة أحاديث اتفقا على حديثين أحدهما فى اقتناء الكلب رواه عنه السائب بن يزيد والآخر فى فضل المدينة رواه عنه عبد الله بن الزبير وهو الذى نحن فى شرحه، ورواية ابن الزبير والسائب بن يزيد عنه تدل على جلالته وقدم مرتبته، قيل اسم أبيه أبى زهير القرد بفتح القاف وكسر الراء بعدها مهملة، ولذا يقال له ابن القرد، وقيل اسم ابيه نمير (يفتح) بالتذكير والتأنيث مبنيا للمفعول (اليمن) نائب الفاعل، وسمى اليمن لأنه عن يمين القبلة أو عن يمين الشمس أو بيمن بن قحطان، وقوله «يفتح اليمن» إلخ، كذا وقع فى رواية للشيخين البداءة بذكر اليمن ثم ذكر الشام ثم العراق، لكن عند مسلم بلفظة «ثم» وعند البخارى بالواو، ووقع فى رواية وكيع عن هشام عن أبيه عن ابن الزبير عند مسلم البداءة بذكر الشام ثم ذكر اليمن ثم العراق مرتبا بلفظة ثم، والأرجح ما وقع فى البخارى. قال الزرقانى: هذا من أعلام نبوته ﷺ حيث أخبر بفتح هذه الأقاليم وأن الناس يتحملون بأهليهم ويفارقون المدينة فكان ماقاله على ترتيب ما قال لكن فى رواية لمسلم وغيره تفتح الشام ثم اليمن ثم

فيأتى قوم يبسون فيتحملون بأهليهم

العراق، والظاهر أن اليمن قبل الشام للاتفاق على أنه لم يفتح شئ من الشام فى الزمن النبوى فرواية تقديم الشام على اليمن معناها أن استيفاء فتح اليمن إنما كان بعد الشام ـ انتهى. وقال ابن عبد البر : افتتحت اليمن فى أيام النبي ﷺ وفى أيام أبي بكر وافتتحت الشام بعدها والعراق بعدها ، وفى هذا الحديث علم من أعلام النبوة فقد وقع على وفق ما أخبر به النبي ﷺ وعلى ترتيبه ، ووقع تفرق الناس فى البلاد بما فيها من السعة والرخاء ولو صبروا على الإقامة بالمدينة لكان خيرا لهم ، وفى هذا الحديث فضل المدينة على البلاد المذكورة وهو أمر مجمع عليه ، وفيه دليل على أن بعض البقاع أفضل من بعض ولم يختلف العلماء فى أن للمدينة فضلا على غيرها ، وإنما اختلفوا فى الأفضلية بينها وبين مكة ، كذا فى الفتح (فيأتى قوم) من أهل المدينة . قال القارى : أى فيذهبون إلى اليمن فيعجب بعضا بلادهم وهينة عيشهم فيحملهم على المهاجرة إليها بأنفسهم وأهاليهم فيأتون (يبسون) بفتح التحتية وكسر الموحدة وتشديد المهملة ، وعن ابن القاسم بضم الموحدة فهو من باب ضرب ونصر ثلاثيا ، ويقال أيضا بضم التحتية وكسر الموحدة من الثلاثى المزيد فحصل فى ضبطه ثلاثة أوجه يقال أبسست الدابة وبسستها أى سقتها يعنى يسوقون دوابهم إلى المدينة (فيتحملون) أى يرتحلون من المدينة إلى اليمن المفتتحة . قال الحافظ : « يبسون » بفتح أوله وضم الموحدة وبكسرها من بس يبس . قال أبو عبيد : معناه يسوقون دوابهم ، والبس سوق الإبل ، يقال بس بس عند السوق وإرادة السرعة ، وقال الداودى : معناه يزجرون دوابهم فيبسون ما يطؤنه من الأرض من شدة السير فيصير غبارا قال تعالى : ﴿ وبست الجبال بسا ـ سورة الواقعة : الآية ٥ ﴾ أى سالت سيلا ، وقيل : معناه سارت سيرا ، وقال ابن القاسم : البس المبالغة فى الفت ومنه قيل للدقيق المصنوع بالدهن بسيس ، وأنكر ذلك النووى وقال : إنه ضعيف أو باطل ، قال ابن عبد البر : وقيل : معنى يبسون يسألون عن البلاد ويستقرؤن أخبارها ليسيروا إليها . قال : وهذا لا يكاد يعرفه أهل اللغة . وقيل : معناه يزينون لأهلهم البلاد التى تفتح ويدعونهم إلى سكناها فيتحملون بسبب ذلك من المدينة راحلين إليها . ويشهد لهذا المعنى حديث أبي هريرة عند مسلم : يأتى على الناس زمان يدعو الرجل ابن عمه وقريبه هلم إلى الرخاء والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون . وعلى هذا فالذين يتحملون غير الذين يبسون كأن الذى حضر الفتح أعجبه حسن البلد ورخاؤها فدعا قريبه إلى المجئ إليها لذلك فيتحمل المدعو بأهله وأتباعه ، قال ابن عبد البر : وروى يبسون بضم أوله من أبس إبساسا ، ومعناه يزينون لأهلهم البلدة التى يقصدونها وإلى هذا ذهب ابن وهب ، وقال النووى : الصواب أن معناه الإخبار عمن خرج من المدينة متحملا بأهله باسأ فى سيره مسرعا إلى الرخاء فى الأمصار التى أخبر النبي ﷺ بفتحها . قال الحافظ :

ومن أطاعهم والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون ، ويفتح الشام فيأتى قوم يبسون فيتحملون بأهليهم ومن أطاعهم والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون ، ويفتح العراق فيأتى قوم يبسون فيتحملون بأهليهم ومن أطاعهم والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون. متفق عليه.

ويؤيده رواية ابن خزيمة من طريق أبي معاوية عن هشام فى هذا الحديث بلفظ « تفتح الشام فيخرج الناس من المدينة إليها يبسون والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون. ويوضح ذلك ما رواه أحمد من حديث جابر أنه سمع رسول الله ﷺ يقول : ليأتين على أهل المدينة زمان ينطلق الناس منها إلى الأرياف يلتمسون الرخاء فيجدون رخاء ثم يأتون فيتحملون بأهليهم إلى الرخاء والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون. وفى إسناده ابن لهيعة ولا بأس به فى المتابعات وهو يوضح ما قلناه. انتهى (ومن أطاعهم) عطف على أهليهم أى انقاد لهم من الأجانب فى السفر معهم إلى اليمن (والمدينة) أى والحال أن المدينة (خير لهم) أى من اليمن لأنها حرم الرسول ﷺ ومهبط الوحى ومنزل البركات الدنيوية والأخروية ، وقيل : لأنها لا يدخلها الدجال ولا الطاعون ، وقيل : لأن الفتن فيها دونها فى غيرها ، وقيل لفضل مسجدها والصلاة فيه ومجاورة القبر الشريف (لو كانوا يعلمون) أى بما فيها من الفضائل والخيرات والفوائد الدينية والدنوية لما فارقوها ولما اختاروا عليها غيرها من البلاد ، قال الشيخ سلام الله الدهلوى فى المحلى : أو المعنى لو كانوا علماء يعلمون أن إقامتهم بالمدينة أولى فعلى الأول مفعول العلم محذوف وعلى الثانى هو منزل منزلة اللازم. قال الحافظ : ويحتمل أن تكون لو بمعنى ليت فلا يحتاج إلى تقدير وعلى الوجهين ففيه تجهيل لمن فارقها وآثر غيرها (ويفتح) بالوجهين وفى رواية ابن جريج عن هشام عند مسلم ثم يفتح (الشام) سمى بذلك لأنه عن شمال الكعبة ، وأنكر ياقوت الحموى تسميتها بأنها شامة القبلة ، قال هذا فاسد لأن القبلة لا يمين لها ولا شامة ثم بسط الأقوال فى وجه تسميتها (ويفتح) بالوجهين ، وقال القارى بالتذكير فقط ، وفى رواية ابن جريج « ثم يفتح » (العراق) قال ابن الأعرابى : سمى بذلك لأنه سفل عن نجد ودنا من البحر أخذ من عراق القربة وهو الخرز الذى فى أسفلها. وقال الخليل : العراق شاطئ البحر سمى بذلك لأنه على شاطئ دجلة والفرات مدا حتى يتصل بالبحر على طوله . قال : وهو مشبه بعراق القربة كذا فى معجم البلدان (فيأتى قوم يبسون فيتحملون بأهليهم ومن أطاعهم) من الناس راحلين إلى العراق مسرعين (والمدينة خير لهم) من العراق (لو كانوا يعلمون) ذلك ، والواو فى قوله « والمدينة » فى الثلاثة للحال (متفق عليه) أخرجاه فى أواخر الحج وأخرجه أيضا أحمد (ج ٥ : ص ٢١٩. ٢٢٠) ومالك فى الجامع والنسائى فى الحج ، وروى أحمد قصة فى أوله من طريق بسر بن سعيد أنه سمع فى مجلس الليثيين يذكرون أن سفيان بن أبي زهير أخبرهم أن فرسه أعيت بالعقيق وهو فى

٢٧٦٢ ـ (١٠) وعن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: أمرت بقرية تأكل القرى

بعث بعثهم رسول الله ﷺ فرجع إليه يستحمله فخرج معه يبتغي له بعيرا فلم يجد إلا عند أبي جهم بن حذيفة العدوي فسامه له فقال له أبوجهم لا أبيعكه يا رسول الله ولكن خذه فاحمل عليه من شئت فزعم أنه أخذه منه ثم خرج حتى إذا بلغ بئر إهاب قال يوشك البنيان أن يأتي هذا المكان ويوشك الشام أن يفتح فيأتي رجال من أهل هذا البلد فيعجبهم ريعه ورخاؤه والمدينة خير لهم ـ الحديث.

٢٧٦٢ ـ قوله (أمرت) بضم الهمزة على بناء المجهول أي أمرني ربي (بقرية) أي بالهجرة إلى قرية والنزول فيها أو بالمقام في قرية واستيطانها. قال الحافظ: أي أمرني ربي بالهجرة إليها أو سكناها، فالأول محمول على أنه قاله بمكة والثاني على أنه قاله بالمدينة ـ انتهى. وفيه أنه لا مانع من حمله على الشق الأول أيضا على أنه قال ذلك بالمدينة حكاية للأمر السابق الذي وقع بمكة (تأكل القرى) بضم القاف جمع قرية أي تغلبها وتظهر عليها، والمعنى أن أهلها تغلب على أهل سائر البلاد فتفتح منها فكنى بالأكل عن الغلبة لأن الآكل غالب على المأكول، وقال التوربشتي: الأصل في الأكل للشيء الإفناء له ثم استعير لافتتاح البلاد وسلب الأموال فكأنه قال: يأكل أهلها القرى وأضاف الأكل إليها لأن أموال تلك البلاد تجمع إليها فيفنى فيها. و وقع في موطأ ابن وهب «قلت لمالك: ما تأكل القرى؟ قال: تفتح القرى لأن من المدينة افتتحت القرى كلها بالإسلام» وبسطه ابن بطال فقال: معناه يفتح أهلها القرى فيأكلون أموالهم و يسبون ذراريهم. قال: وهذا من فصيح الكلام، تقول العرب: أكلنا بلد كذا إذا ظهروا عليها. وسبقه الخطابي إلى معنى ذلك أيضا، وقال النووي: ذكروا في معناه وجهين أحدهما هذا، والآخر أن أكلها وميرتها تكون من القرى المفتحة وإليها تساق غنائمها، وقال ابن المنير في الحاشية: يحتمل أن يكون المراد بأكلها القرى غلبة فضلها على فضل غيرها، ومعناه أن الفضائل تضمحل في جنب عظيم فضلها حتى تكون عدما، قال الحافظ: والذي ذكره احتمالا ذكره القاضي عبد الوهاب فقال لا معنى لقوله «تأكل القرى» إلا رجوح فضلها عليها وزيادتها على غيرها كذا قال، ودعوى الحصر مردودة لما مضى، ثم قال ابن المنير: وقد سميت مكة أم القرى لكن المذكور للمدينة أبلغ من الأمومة لأن الأمومة لا تمحى إذا وجدت ما هي له أم لكن يكون حق الأم أظهر، قال الزرقاني: وفي الحديث تفضيل المدينة على مكة، وقال الحافظ: استدل بالحديث على أن المدينة أفضل البلاد، قال المهلب: لأن المدينة هي التي أدخلت مكة وغيرها من القرى في الإسلام فصار الجميع في صحائف أهلها، وأجيب بأن أهل المدينة الذين افتتحوا مكة معظمهم من أهل مكة فالفضل ثابت للفريقين، ولا يلزم من ذلك تفضيل إحدى البقعتين. قال ابن حزم: لو فتحت بلد من بلد فثبت بذلك الفضل للأولى للزم أن تكون البصرة أفضل من خراسان وسجستان وغيرهما مما فتح من

يقولون يثرب وهي المدينة تنفى الناس كما ينفى الكير خبث الحديد.

جهة البصرة وليس كذلك (يقولون) أي يسمونها (يثرب) بفتح المثناة التحتية وسكون المثلثة وكسر الراء المهملة أي إن بعض الناس من المنافقين وغيرهم يسميها يثرب، ذكر أبوإسحاق الزجاج في مختصره وأبوعبيد البكري في معجم ما استعجم أنها سميت يثرب باسم يثرب بن قانية من ولد إرم بن سام بن نوح لأنه أول من سكنها بعد العرب، وقيل: هو اسم كان لموضع منها سميت به كلها، وقيل سميت باسم واحد من العمالقة نزلها، قاله الزرقاني (وهي المدينة) يعني والحال أن اسمها الذي يليق بها المدينة وفهم بعض العلماء من هذا كراهة تسمية المدينة يثرب وقالوا ما وقع في القرآن إنما هو حكاية عن قول غير المؤمنين، وروى أحمد (ج ٤: ص ٢٨٥) من حديث البراء بن عازب رفعه «من سمى المدينة يثرب فليستغفر الله، هي طابة هي طابة» وروى عمر بن شبة من حديث أبي أيوب «أن رسول الله ﷺ نهى أن يقال للمدينة يثرب» ولهذا قال عيسى بن دينار من المالكية: من سمى المدينة يثرب كتبت عليه خطيئة. قال: وسبب هذه الكراهة أن يثرب إما من التثريب الذي هو التوبيخ والملامة أو من الثرب وهو الفساد وكلاهما مستقبح وكان ﷺ يحب الاسم الحسن ويكره الاسم القبيح، كذا في الفتح. قال النووي: وأما تسميتها في القرآن يثرب فإنما هو حكاية عن قول المنافقين والذين في قلوبهم مرض ـ انتهى. وحكى الباجي عن عيسى بن دينار أنه قال: إنما القرآن على ما يعرف الناس انتهى. قال الزرقاني: وأجيب عن حديث الصحيحين «فإذا هي يثرب» وفي رواية «لا أراها إلا يثرب» بأنه كان قبل النهي ـ انتهى. ويمكن أن يقال أنه ﷺ ذكرها بالاسم المعروف فيما بين الناس ليعرفوه، وقال البخاري في باب هجرة النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة: وقال أبوموسى عن النبي ﷺ رأيت في المنام أني أهاجر من مكة إلى أرض بها نخل فذهب وهلي إلى أنها اليمامة أو هجر فإذا هي المدينة يثرب. قال الحافظ: كان ذلك قبل أن يسميها ﷺ طيبة ـ انتهى. أي لأن الرؤيا المذكورة كانت قبل الهجرة أو في ابتدائها ووقع تغيير الأسماء بعد ذلك بكثير (تنفى) بفتح الفوقية وسكون النون وكسر الفاء (الناس) أي الخبيث الردئ منهم يدل عليه التشبيه بقوله (كما ينفى الكير) بكسر الكاف وإسكان التحتية وفيه لغة أخرى «كور» بضم الكاف والمشهور بين الناس أنه الزق الذي ينفخ فيه لكن أكثر أهل اللغة على أن المراد بالكير حانوت الحداد والصائغ (أي ما يبنيه من الطين) قال ابن التين: وقيل الكير هو الزق، والحانوت هو الكور، كذا في الفتح. وقال أبوعمر: الكير هو موضع نار الحداد والصائغ وليس الجلد الذي تسميه العامة كيرا، هكذا قال علماء اللغة (خبث الحديد) بفتح الخاء المعجمة والموحدة بعدهما مثلثة والنصب على المفعولية أي وسخه الذي تخرجه النار، والمراد أنها لا تترك فيها من في قلبه دغل بل تميزه عن القلوب الصادقة وتخرجه كما يميز الحداد ردئ الحديد من جيده، ونسب التمييز للكير لكونه السبب الأكبر في اشتعال النار التي يقع التمييز بها، قال التوربشتي:

متفق عليه.

وهـذا القول صدر منه ﷺ على وجه التمثيل فجعل مثل المدينة وما يصيب ساكنيه من الجهد والبلاء كمثل الكير وما يوقد عليه فى النار فيميز به الخبيث من الطيب فيذهب الخبيث ويبقى الطيب فيه أزكى ما كان وأخلص وكذلك المدينة تنفى شرارها بالحمى والوصب والجوع وتطهر خيارهم وتزكيهم ، قال عياض : هذا مختص بزمن النبي ﷺ لأنه لم يكن يصبر على الهجرة والمقام معه بها إلا من ثبت إيمانه وأما المنافقون وجهلة الأعراب فلا يصبرون على شدة المدينة ولا يحتسبون الأجر فى ذلك ، وقال النووى : ليس هذا بظاهر لأن عند مسلم « لا تقوم الساعة حتى تنفى المدينة شرارها كما ينفى الكير خبث الحديد » وهـذا والله أعلم فى زمن الدجال كما جاء فى الحديث الصحيح الذى ذكره مسلم فى أواخر الكتاب فى أحاديث الدجال أنه يقصد المدينة فترجف ثلاث رجفات يخرج الله منها كل كافر ومنافق ، قال فيحتمل أنه مختص بزمن الدجال ويحتمل أنه فى أزمان متفرقة - انتهى. قال الحافظ : ويحتمل أن يكون المراد كلا من الزمنين أى زمن النبي ﷺ وزمن الدجال وكان الأمر فى حياته ﷺ كذلك للسبب المذكور ويؤيده قصة الأعرابى الآتية فإنه ﷺ ذكره معللا به خروج الأعرابى وسؤاله الإقالة عن البيعة ثم يكون ذلك أيضا فى آخر الزمان عند ما ينزل بها الدجال فترجف بأهلها فلا يبقى منافق ولا كافر إلا خرج إليه ، وأما ما بين ذلك فلا - انتهى. واستدل بالحديث على أن المدينة أفضل البلاد لأنها تنفى الخبث ، قال الحافظ : وأجيب عن ذلك بأن هذا إنما هو فى خاص من الناس ومن الزمان بدليل قوله تعالى : ﴿ومن أهل المدينة مردوا على النفاق - سورة التوبة : الآية ١٠٢﴾ والمنافق خبيث بلا شك ، وقد خرج من المدينة بعد النبي ﷺ معاذ وأبوعبيدة وابن مسعود وطائفة ثم على وطلحة والزبير وعمار وآخرون وهم من أطيب الخلق فدل على أن المراد بالحديث تخصيص ناس دون ناس ووقت دون وقت ، وقال فى موضع آخر : قال ابن بطال : فيه تفضيل المدينة على غيرها بما خصها الله تعالى من أنها تنفى الخبث ورتب على ذلك القول بحجية إجماع أهل المدينة ، وتعقب بقول ابن عبد البر أن الحديث دال على فضل المدينة لكن ليس الوصف المذكور لها عاما فى جميع الأزمنة بل هو خاص بزمن النبي ﷺ لأنه لم يكن يخرج منها رغبة عن الإقامة معه إلا من لا خير فيه ، وقال عياض نحوه . وأيده بحديث أبى هريرة الذى أخرجه مسلم : لا تقوم الساعة حتى تنفى المدينة شرارها كما ينفى الكير خبث الفضة . قال : والنار إنما تخرج الخبث والردئ وقد خرج من المدينة بعد النبي ﷺ جماعة من خيار الصحابة وقطنوا غيرها وماتوا خارجها فذكر المذكورين وزاد فيهم أبا موسى وأبا ذر وحذيفة وعبادة بن الصامت وأبا الدرداء وغيرهم ، قال فدل على أن ذلك خاص بزمنه ﷺ بالقيد المذكور ثم يقع تمام إخراج الردئ منها فى زمن الدجال ، وورد فيه فلا يبقى منافق ولا منافقة إلا خرج إليه فذلك يوم الخلاص - انتهى (متفق عليه) أخرجاه فى

٢٧٦٣ ـ (١١) وعن جابر بن سمرة، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن الله سمى المدينة طابة. رواه مسلم.

٢٧٦٤ ـ (١٢) وعن جابر بن عبد الله، أن أعرابيا بايع رسول الله صلى الله عليه وسلم

أواخر الحج، وأخرجه أيضا أحمد (ج ٢: ص ٢٣٧، ٢٤٧) ومالك فى الجامع والنسائى.

٢٧٦٣ ـ قوله (إن الله سمى المدينة طابة) أى إن الله سماها فى اللوح المحفوظ أو فى التوراة أو أمر نبيه أن يسميها بها رداً على المنافقين فى تسميتها بيثرب، وطابة بتخفيف الموحدة كشامة تأنيث طاب وأصلها طيبة، قلبت الياء ألفا لتحركها وانفتاح ما قبلها، قال النووى: فيه استحباب تسميتها طابة وليس فيها أنها لا تسمى بغيرها، فقد سماها الله تعالى المدينة فى مواضع من القرآن وسماها النبى ﷺ طيبة فى حديث زيد بن ثابت عند مسلم ـ انتهى. وروى البخارى من حديث أبى حميد الساعدى قال: أقبلنا مع النبى ﷺ من تبوك حتى أشرفنا على المدينة فقال هذه طابة. قال الحافظ: وفى بعض طرقه طيبة، وللمدينة أسماء غير ما ذكر. منها المطيبة، كما روى عمر بن شبة فى أخبار المدينة من رواية زيد ابن أسلم قال: قال النبى ﷺ: للمدينة عشرة أسماء، هى المدينة وطابة وطيبة والمطيبة، إلخ. وهذه الثلاثة أى طابة وطيبة بتشديد المثناة التحتية وطيبة بسكونها كهيبة وشيبة مع المطيبة أخوات لفظا ومعنى مختلفات صيغة ومبنى. قال السمهودى: تسميتها بهذه الأسماء إما من الطيب بتشديد المثناة وهو الطاهر لطهارتها من أدناس الشرك أو لموافقتها من قوله تعالى: ﴿بريح طيبة ـ سورة يونس: الآية ٢٢﴾ أو لحلول الطيب بها ﷺ أولكونها كالكير تنفى خبثها وينصع طيبها، وإما من الطيب بكسر الطاء وسكون المثناة لطيب أمورها كلها وطيب رائحتها ووجود ريح الطيب بها. قال ابن بطال: من سكنها يجد من تربتها وحيطانها رائحة حسنة. وقال الاشبيلى: لتربة المدينة نفحة ليس طيبها كما عهد من الطيب بل عجب من الأعاجيب. وقال الحافظ: الطاب والطيب لغتان بمعنى، واشتقاقهما من الشئ الطيب، وقيل لطهارة تربتها، وقيل لطيبها لساكنها، وقيل من طيب العيش بها، وقال بعض أهل العلم: وفى طيب ترابها وهوائها دليل شاهد على صحة هذه التسمية لأن من أقام بها يجد من تربها وحيطانها رائحة طيبة لاتكاد توجد فى غيرها (رواه مسلم) فى أواخر الحج، وأخرجه أيضا أحمد (ج ٥: ص ٩٤، ٩٦، ٩٧، ١٠٢، ١٠٨) والنسائى.

٢٧٦٤ ـ قوله (أن أعرابيا) قال الحافظ لم أقف على اسمه إلا أن الزمخشرى ذكر فى ربيع الأبرار أنه قيس بن أبى حازم وهو مشكل لأنه تابعى كبير مشهور صرحوا بأنه هاجر فوجد النبى ﷺ قد مات فإن كان محفوظا فلعله آخر وافق اسمه واسم أبيه، وفى الذيل لأبى موسى فى الصحابة قيس بن أبى حازم المنقرى فيحتمل أن يكون هو هذا، قال الزرقانى: أى زيد فى اسم أبيه أداة الكنية سهوا أو غلطا (بايع رسول الله ﷺ) من المبايعة وهى عبارة عن المعاقدة

فأصاب الأعرابي وعك بالمدينة فأتى النبي ﷺ فقال يا محمد! أقلني بيعتي. فأبى رسول الله ﷺ، ثم جاءه فقال: أقلني بيعتي، فأبى ثم جاءه فقال: أقلني بيعتي، فأبى فخرج الأعرابي فقال رسول الله ﷺ: إنما المدينة كالكير تنفي خبثها

على الإسلام والمعاهدة كأن كل واحد منهما باع ما عنده من صاحبه وأعطاه خلاصة نفسه وطاعته ودخيلة أمره، وزاد في رواية البخاري «على الإسلام» (فأصاب الأعرابي وعك) بفتح الواو وسكون المهملة وقد تفتح بعدها كاف الحمى، وقيل المها، وقيل إرعادها. وقال الأصمعي: أصله شدة الحـر، فأطلق على الحمى وشدتها، كذا في الفتح. وفي رواية للبخاري فجاء من الغد محموما (أقلني بيعتي) استعـارة من إقالة البيع وهو إبطاله، قال القسطلاني: «أقلني بيعتي» أي على الإسلام. وقال السمهودي: أقلني بيعتي أي انقض العهـد حتى أرجع إلى وطني، وكأنه قد بايع على هجرة الإقامة، وقال الحافظ في الحج: قوله «فبايعه على الإسلام» إلخ. ظاهره أنه سأل الإقالة من الإسلام، وبه جزم عياض، وقال غيره إنما استقاله من الهجرة وإلا لكان قتله على الردة، يعني أنه لم يرد الأعرابي الارتداد عن الإسلام، قال ابن بطال: بدليل أنه لم يرد حل ما عقده إلا بموافقة النبي ﷺ على ذلك، ولو أراد الردة ووقع فيها لقتله إذ ذاك ولكنه خـرج عاصيا، وقال الحافظ في الأحكام: قوله «على الإسلام» ظاهـر في أن طلبه الإقالة كان فيما يتعلق بنفس الإسلام ويحتمل أن يكون في شئ من عوارضه كالهجرة وكانت في ذلك الوقت واجبة ووقع الوعيد على من رجع أعرابيا بعـد هجرته (فأبى) أي امتنع (رسول الله ﷺ) أن يقيله، قال النووي: قال العلماء: إنما لم يقله النبي ﷺ بيعته لأنه لا يجوز لمن أسلم أن يترك الإسلام ولا لمن هاجر إلى النبي ﷺ للمقام عنده أن يترك الهجرة ويذهب إلى وطنه أو غيره، قالوا: وهذا الأعرابي كان ممن هاجر وبايع النبي ﷺ على المقام معه، قال القاضي: ويحتمل أن بيعة هذا الأعرابي كانت بعد فتح مكة وسقوط الهجرة إليـه ﷺ، وإنما بايع على الإسلام وطلب الإقالة منه فلم يقله، والصحيح الأول - انتهى كلام النووي، وقال ابن التين: إنما امتنع النبي ﷺ من إقالته لأنه لا يعين على معصية، لأن البيعة في أول الأمر كانت على أن لا يخرج من المدينة إلا بإذن، فخروجه عصيان، قال: وكانت الهجرة فرضا قبل فتح مكة على كل من أسلم ومن لم يهاجر لم يكن بينه وبين المؤمنين موالاة لقوله تعالى: ﴿والذين آمنوا ولم يهـاجروا ما لكم من ولايتهم من شئ حتى يهاجروا - سورة الأنفال: الآية ٧٣﴾ فلما فتحت مكة قال ﷺ «لا هجرة بعد الفتح» ففي هذا إشعار بأن مبايعة الأعرابي المذكورة كانت قبل الفتح - انتهى (فخرج الأعرابي) أي من المدينـة راجعا إلى البدو (إنما المدينة كالكير تنفي) بفتح أوله (خبثها) بمعجمة وموحدة مفتوحتين. قال السمهودي: قوله «تنفي خبثها» يحتمل أن يكون بمعنى الطرد والإبعاد

وتنصع طيبها. متفق عليه.

لأهل الخبث، وقصة الأعرابي المذكور ظاهرة فيه، وخصه ابن عبد البر بزمنه ﷺ، والظاهر كما قال النووي عدم التخصيص وقد طهرها الله تعالى ممن كان بها من أرباب الأديان المخالفين لدين الإسلام وأهلك من كان بها من المنافقين وهؤلاء هم أهل الخبث الكامل ومن عداهم من أهل الخبث والذنوب قد يكون طرده وإبعاده إن استمر على ذلك بآخرة الأمر بنقل الملائكة له إلى غيرها من الأرض، **ويحتمل** أن يكون بمعنى طرد أهل الخبث الكامل وهم أهل الشقاء والكفر لا أهل السعادة والإسلام لأن القسم الأول ليس قابلا للشفاعة ولا للمغفرة، وقد وعد ﷺ من يموت بها بالشفاعة لهذا وجب انتفاء القسم الأول منها، **ويحتمل** أن يكون بمعنى تخليص النفوس من شرها وميلها إلى اللذات لما فيها من اللأواء والشدة ويؤيده رواية أنها طيبة تنفي الذنوب ويكون نفيها للذنوب على ظاهره، **ويحتمل** أن يكون بمعنى أنها لا يخفى حال من انطوى فيها على خبث بل تظهر طويته كما هو مشاهد بها، ويؤيده ما في غزوة أحد في الصحيح من أنه ﷺ لما خرج إلى أحد رجع ناس من أصحابه أي وهم المنافقون؛ فقال ﷺ المدينة كالكير ـ الحديث. ولهذا سميت بالفاضحة، قال السمهودي: والذي ظهر لي من مجموع الأحاديث واستقراء أحوال هذه البلدة الشريفة أنها تنفي خبثها بالمعاني الأربعة (وتنصع) بضم التاء على بناء الفاعل من باب التفعيل والإفعال أي تخلص (طيبها) بالنصب على المفعولية وهو بفتح الطاء وتشديد التحتية، وروي ينصع بفتح التحتية وسكون النون وفتح الصاد المهملة من النصوع وهو الخلوص أي يصفو ويخلص ويتميز، والناصع الصافي الخالص، وعلى هذا طيبها مرفوع على أنه فاعل ينصع، ومعنى الحديث أنه يخرج من المدينة من لم يخلص إيمانه ويبقى فيها من خلص إيمانه، وقال الحافظ: والمعنى أنها إذا نفت الخبث تميز الطيب واستقر فيها. قال الأبي: فإن قيل قد استقر بها المنافقون، أجيب بأنهم انتفوا بالموت والموت أشد النفي، وقال العيني: فإن قلت: إن المنافقين قد سكنوا المدينة وماتوا فيها ولم تنفهم، قلت كانت المدينة دارهم أصلا ولم يسكنوا بها بالإسلام ولا حبا له، وإنما سكنوها لما فيها من أصل معاشهم، ولم يرد ﷺ بضرب المثل إلا من عقد الإسلام راغبا فيه ثم خبث قلبه ـ انتهى. **قال** ابن المنير: ظاهر الحديث ذم من خرج من المدينة، وهو مشكل فقد خرج منها جمع كثير من الصحابة وسكنوا غيرها من البلاد وكذا من بعدهم من الفضلاء والجواب أن المذموم من خرج عنها كراهة فيها ورغبة عنها كما فعل الأعرابي المذكور، وأما المشار إليهم فإنما خرجوا لمقاصد صحيحة كنشر العلم وفتح بلاد الشرك والمرابطة في الثغور وجهاد الأعداء وهم مع ذلك على اعتقاد فضل المدينة وفضل سكناها (متفق عليه) أخرجه البخاري في الحج وفي الأحكام ومسلم في الحج وأخرجه أيضا أحمد (ج٣: ص ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٦٥) ومالك في الجامع والنسائي والترمذي في أواخر المناقب.

٢٧٦٥ - (١٣) وعن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: لا تقوم الساعة حتى تنفي المدينة شرارها كما ينفي الكير خبث الحديد. رواه مسلم.

٢٧٦٦ - (١٤) وعنه قال: قال رسول الله ﷺ: على أنقاب المدينة ملائكة لا يدخلها الطاعون

٢٧٦٥ - قوله (لا تقوم الساعة حتى تنفي المدينة) أي تخرج (شرارها كما ينفي الكير) أي يذهب (خبث الحديد) أي وسخه، قال الطيبي: يحتمل أن يكون ذلك في زمنه عليه الصلاة والسلام، لأن بعثته من أشراط الساعة وأن يكون حين خروج الدجال وقصده المدينة - انتهى. وقد تقدم الكلام عليه مفصلا (رواه مسلم) في الحج، والحديث من أفراد مسلم لم يخرجه البخاري ولا أصحاب السنن.

٢٧٦٦ - قوله (على أنقاب المدينة) طيبة، بفتح الهمزة وسكون النون جمع قلة لنقب، بفتح النون والقاف بعدها موحدة، ووقع في حديث أنس وأبي سعيد عند البخاري على «نقابها» بكسر النون جمع نقب بالسكون وهما بمعنى قال ابن وهب: المراد بها مداخلها وهي أبوابها وفوهات طرقها التي يدخل منها كما جاء في الحديث الآخر «على كل باب منها ملك» وقيل طرقها، وأصل النقب الطريق بين الجبلين، وقيل الأنقاب الطرق التي يسلكها الناس (ملائكة) يحرسونها (لا يدخلها) قال الطيبي: جملة مستأنفة بيان لموجب استقرار الملائكة على الأنقاب (الطاعون) قال الحافظ في «باب ما يذكر في الطاعون» من كتاب الطب: بوزن فاعول، عدلوا به عن أصله و وضعوه دالا على الموت العام كالوباء، ويقال طعن فهو مطعون وطعين إذا أصابه الطاعون، وإذا أصابه الطعن بالرمح فهو مطعون هذا كلام الجوهري. وقال صاحب النهاية: الطاعون المرض العام الذي يفسد له الهواء وتفسد به الأمزجة والأبدان. وقال ابن العربي: الطاعون الوجع الغالب الذي يطفئ الروح كالذبحة سمي بذلك لعموم مصابه وسرعة قتله. وقال الداودي: الطاعون حبة تخرج من الأرفاغ، وفي كل طي من الجسد، والصحيح أنه الوباء. وقال ابن عبد البر: الطاعون غدة تخرج في المراق والآباط، وقد تخرج في الأيدي والأصابع وحيث شاء الله، وقال النووي في الروضة: قيل الطاعون انصباب الدم إلى عضو، وقال آخرون: هو هيجان الدم وانتفاخه. وقال النووي أيضا في تهذيبه: هو بثر وورم مولم جدا يخرج مع لهب ويسود ما حواليه أو يخضر أو يحمر حمرة شديدة بنفسجية كدرة ويحصل معه خفقان وقئ ويخرج غالبا في المراق والآباط وقد يخرج في الأيدي والأصابع وسائر الجسد. وقال جماعة من الأطباء منهم أبو علي بن سيناء: الطاعون مادة سمية تحدث ورما قتالا يحدث في المواضع الرخوة والمغابن من البدن وأغلب ما تكون تحت الإبط أو خلف الأذن أو عند الأرنبة، قال: وسببه دم ردئ مائل إلى العفونة والفساد يستحيل إلى جوهر سمي يفسد العضو ويغير ما يليه، ويؤدي إلى القلب كيفية ردئة فيحدث القئ والغثيان والغشي والخفقان وهو لرداءته لا يقبل من

....

الأعضاء إلا ما كان أضعف بالطبع وأودؤه ما يقع فى الأعضاء الرئيسة والأسود منه قل من يسلم منه ، وأسلمه الأحمر ثم الأصفر والطواعين تكثر عند الوباء فى البلاد الوبئة ، ومن ثم أطلق على الطاعون وباء ، وذكر الحافظ أقوالا أخرى ، ثم قال : هذا ما بلغنا من كلام أهل اللغة وأهل الفقه والأطباء فى تعريفه ، والحاصل أن حقيقته ورم ينشأ عن هيجان الدم أو انصباب الدم إلى عضو فيفسده ، وأن غير ذلك من الأمراض العامة الناشئة عن فساد الهواء يسمى طاعونا بطريق المجاز لاشتراكهما فى عموم المرض أو كثرة الموت ، والدليل على أن الطاعون غير الوباء حديث « أن الطاعون لا يدخل المدينة » وقد ورد فى حديث عائشة : قدمنا المدينة وهى أوبأ أرض الله . وفيه قول بلال « أخرجونا إلى أرض الوباء » وغير ذلك من الأحاديث الدالة على أن الوباء كان موجودا بالمدينة ، وقد صرح فى الحديث بأن الطاعون لا يدخلها ، فدل على أن الوباء غير الطاعون وأن من أطلق على كل وباء طاعونا فبطريق المجاز ، قال : والذى يفترق به الطاعون من الوباء أصل الطاعون الذى لم يتعرض له الأطباء ولا أكثر من تكلم فى تعريف الطاعون وهو كونه من طعن الجن ، ولا يخالف ذلك ما قال الأطباء من كون الطاعون ينشأ عن هيجان الدم أو انصبابه لأنه يجوز أن يكون ذلك يحدث عن الطعنة الباطنة فتحدث منها المادة السمية ويهيج الدم بسببها أو ينصب ، وإنما لم يتعرض الأطباء لكونه من طعن الجن لأنه أمر لا يدرك بالعقل وإنما يعرف من الشارع فتكلموا فى ذلك على ما اقتضته قواعدهم . وقال الكلاباذى فى معانى الأخبار : يحتمل أن يكون الطاعون على قسمين : قسم يحصل من غلبة بعض الأخلاط من دم أو صفراء محترقة أو غير ذلك ، وقسم يكون من وخز الجن كما تقع الجراحات من القروح التى تخرج فى البدن من غلبة بعض الأخلاط - انتهى . ومما يؤيد أن الطاعون يكون من طعن الجن وقوعه غالبا فى أعدل الفصول وفى أصح البلاد هواء وأطيبها ماء ، ولأنه لو كان بسبب فساد الهواء لدام فى الأرض ، لأن الهواء يفسد تارة ويصح أخرى ، وهذا يذهب أحيانا ويجئ أحيانا على غير قياس ولا تجربة فربما جاء سنة على سنة وربما أبطأ سنين ، وبأنه لو كان كذلك لعم الناس والحيوان والموجود بالمشاهدة أنه يصيب الكثير ولا يصيب من هم بجانبهم مما هو فى مثل مزاجهم ، ولو كان كذلك لعم جميع البدن وهذا يختص بموضع من الجسد ولا يتجاوزه ، ولأن فساد الهواء يقتضى تغير الأخلاط وكثرة الأسقام وهذا فى الغالب يقتل بلا مرض ، فدل على أنه من طعن الجن كما ثبت فى الأحاديث الواردة منها حديث أبى موسى رفعه : فناء أمتى بالطعن والطاعون ، قيل : يا رسول الله هذا الطعن قد عرفناه فما الطاعون ؟ قال : وخز أعدائكم من الجن وفى كل شهادة . أخرجه أحمد من رواية زياد بن علاقة عن رجل عن أبى موسى . وفى رواية له عن زياد حدثه رجل من قومى قال : كنا على باب عثمان ننتظ الأذان فسمعت أبا موسى قال زياد : فلم أرض بقوله فسألت سيد الحى فقال : صدق . وأخرجه البزار والطبرانى من وجهين آخرين عن زياد فسميا المبهم يزيد بن الحارث ، وسماه أحمد فى رواية

....

أخرى أسامة بن شريك، ولا معارضة بينه وبين من سماه يزيد بن الحارث لأنه يحمل على أن أسامة هو سيد الحي الذي أشار إليه في الرواية الأخرى واستثبته فيما حدثه به الأول وهو يزيد بن الحارث ورجاله رجال الصحيحين إلا المبهم وأسامة بن شريك صحابي مشهور، والذي سماه وهو أبوبكر النهشلي من رجال مسلم؛ فالحديث صحيح بهذا الاعتبار، وقد صححه ابن خزيمة والحاكم وأخرجاه، وأحمد والطبراني من وجه آخر عن أبي بكر بن أبي موسى الأشعري، قال: سألت عنه رسول الله ﷺ فقال: هو وخز أعداءكم من الجن وهو لكم شهادة. ثم ذكر الحافظ للحديث طريقين أخريين وشاهدين من حديث عائشة وحديث ابن عمر وضعفهما ثم قال: والعمدة في هذا الباب على حديث أبي موسى فإنه يحكم له بالصحة لتعدد طرقه إليه. ثم قال: قال العلماء: أراد ﷺ أن يحصل لأمته أرفع أنواع الشهادة وهو القتل في سبيل الله بأيدي أعدائهم إما من الإنس وإما من الجن. وقوله «وخز» بفتح أوله وسكون المعجمة بعدها زاي، قال أهل اللغة: هو الطعن إذا كان غير نافذ، ووصف طعن الجن بأنه وخز لأنه يقع من الباطن إلى الظاهر فيؤثر في الباطن أولا ثم يؤثر في الظاهر وقد لا ينفذ، وهذا بخلاف طعن الإنس فإنه يقع من الظاهر إلى الباطن فيؤثر في الظاهر أولا ثم يؤثر في الباطن وقد لا ينفذ. تنبيه: يقع في الألسنة وهو في النهاية لابن الأثير بلفظ «وخز إخوانكم من الجن» ولم أره بلفظ إخوانكم بعد التتبع الطويل البالغ في شيء من طرق الحديث المسندة لا في الكتب المشهورة ولا الأجزاء المنثورة وقد عزاه بعضهم لمسند أحمد والطبراني وكتاب الطواعين لابن أبي الدنيا ولا وجود لذلك في واحد منها، كذا في الفتح، قال الزرقاني: فإن قيل: إذا كان الطعن من الجن فكيف يقع في رمضان والشياطين تصفد فيه وتسلسل؟ أجيب باحتمال أنهم يطعنون قبل دخول رمضان ولا يظهر التأثير إلا بعد دخوله، وقيل غير ذلك، ويمكن أن يقال أن المصفد بعض الشياطين كما وقع في بعض الروايات وهم المردة لا كلهم فإن تصفيد الشياطين لا يستلزم تصفيد الجان كلهم، وقد استشكل عدم دخول الطاعون المدينة مع كون الطاعون شهادة، وكيف قرن بالدجال ومدحت المدينة بعدم دخولهما؟ قال الحافظ: والجواب أن كون الطاعون شهادة ليس المراد بوصفه بذلك ذاته وإنما المراد أن ذلك يترتب عليه وينشأ عنه لكونه سببه فإذا استحضر ما تقدم من أنه طعن الجن حسن مدح المدينة بعدم دخوله إياها، فإن فيه إشارة إلى أن كفار الجن وشياطينهم ممنوعون من دخول المدينة، ومن اتفق دخوله إليها لا يتمكن من طعن أحد منهم. فإن قيل طعن الجن لا يختص بكفارهم بل قد يقع من مؤمنيهم، قلنا: دخول كفار الإنس المدينة ممنوع، فإذا لم يسكن المدينة إلا من يظهر الإسلام جرت عليه أحكام المسلمين ولو لم يكن خالص الإسلام فحصل الأمن من وصول الجن إلى طعنهم بذلك فلذلك لم يدخلها الطاعون أصلا. وقد أجاب القرطبي في المفهم

....

عن ذلك فقال : المعنى لا يدخلها من الطاعون مثل الذي وقع في غيرها كطاعون عمواس والجارف. وهذا الذي قاله يقتضي تسليم أنه دخلها في الجملة، وليس كذلك فقد جزم ابن قتيبة في المعارف وتبعه جمع جم من آخرهم الشيخ محي الدين النووي في الأذكار بأن الطاعون لم يدخل المدينة أصلا ولا مكة أيضا لكن نقل جماعة أنه دخل مكة في الطاعون العام الذي كان في سنة تسع وأربعين وسبعمائة بخلاف المدينة فلم يذكر أحد قط أنه وقع بها الطاعون أصلا. ولعل القرطبي بنى على أن الطاعون أعم من الوباء أو أنه هو، وإنه الذي ينشأ عن فساد الهواء فيقع به الموت الكثير، وقد مضى في الجنائز من صحيح البخاري قول أبي الأسود : قدمت المدينة وهم يموتون بها موتا ذريعا، فهذا وقع بالمدينة وهو وبأ بلا شك، ولكن الشأن في تسميته طاعونا، والحق أن المراد بالطاعون في هذا الحديث المنفي دخوله المدينة الذي ينشأ عن طعن الجن فيهيج بذلك الطعن الدم في البدن فيقتل، فهذا لم يدخل المدينة قط، فلم يتضح جواب القرطبي. وأجاب غيره بأن سبب الترجمة لم ينحصر في الطاعون وقد قال ﷺ : ولكن عافيتك أوسع لي. فكان منع دخول الطاعون المدينة من خصائص المدينة ولوازم دعاء النبي ﷺ لها بالصحة. وقال آخر: هذا من المعجزات المحمدية لأن الأطباء من أولهم إلى آخرهم عجزوا أن يدفعوا الطاعون عن بلد بل عن قرية، وقد امتنع الطاعون عن المدينة هذه الدهور الطويلة. قلت (قائله الحافظ) : هو كلام صحيح ولكن ليس هو جوابا عن الإشكال. ومن الأجوبة أنه ﷺ عوضهم عن الطاعون بالحمى لأن الطاعون يأتي مرة بعد مرة والحمى تتكرر في كل حين فيتعادلان في الأجر ويتم المراد من عدم دخول الطاعون لبعض ما تقدم من الأسباب، ويظهر لي جواب آخر بعد استحضار الحديث الذي أخرجه أحمد من رواية أبي عسيب – بمهملتين آخره موحدة وزن عظيم – رفعه : أتاني جبريل بالحمى والطاعون فأمسكت الحمى بالمدينة وأرسلت الطاعون إلى الشام. وهو أن الحكمة في ذلك أنه ﷺ لما دخل المدينة كان في قلة من أصحابه عددا ومددا وكانت المدينة وبئة كما سبق من حديث عائشة ثم خير النبي ﷺ في أمرين يحصل بكل منهما الأجر الجزيل فاختار الحمى حينئذ لقلة الموت بها غالبا بخلاف الطاعون، ثم لما احتاج إلى جهاد الكفار وأذن له في القتال كانت قضية استمرار الحمى بالمدينة أن تضعف أجساد الذين يحتاجون إلى التقوية لأجل الجهاد فدعا بنقل الحمى من المدينة إلى الجحفة فعادت المدينة أصح بلاد الله بعد أن كانت بخلاف ذلك، ثم كانوا من حينئذ من فاتته الشهادة بالطاعون ربما حصلت له بالقتل في سبيل الله، ومن فاته ذلك حصلت له الحمى التي هي حظ المؤمن من النار، ثم استمر ذلك بالمدينة تمييزا لها عن غيرها لتحقق إجابة دعوته وظهور هذه المعجزة العظيمة بتصديق خبره هذه المدة المتطاولة، والله أعلم - انتهى. وارجع إلى وفاء الوفاء للسمهودي (ص ٦٤ - ٦٧) فإنه قد بسط الكلام على ذلك وأحسن. وقال الزرقاني : قد امتنع الطاعون

ولا الدجال. متفق عليه.

٢٧٦٧ ـ (١٥) وعن أنس، قال: قال رسول الله ﷺ: ليس من بلد إلا سيطؤه الدجال

عن المدينة بدعائه وخبره هـذه المدد المتطاولة فهو خاص بها. وجزم ابن قتيبة فى المعارف والنووى فى الأذكار بأن الطاعون لم يدخل مكة أيضا معارض بما نقله غير واحد بأنه دخلها فى سنة سبع وأربعين وسبعمائة؛ لكن فى تاريخ مكة لعمر بن شبة برجال الصحيح عن أبي هريرة مرفوعا: المدينة ومكة محفوفتان بالملائكة على كل نقب منها ملك فلا يدخلهما الدجال ولا الطاعون. وحينئذ فالذى نقل أنه دخل مكة فى التاريخ المذكور ليس كما ظن أو يقال إنه لا يدخلهما من الطاعون مثل الذى يقع فى غـيرهما كالجارف وعمواس، وفى حديث أنس عند البخارى فى الفتن «فيجـد الملائكة يحرسونها يعنى المدينـة فلا يقربها الدجال ولا الطاعون إن شاء الله». وقد اختلف فى هذا الاستثناء فقيل هو للتبرك فيشملهما، وقيل هو للتعليق وأنه يختص بالطاعون ومقتضاه جواز دخول الطاعون المدينـة. قال الحافظ فى الفتن: وكونه للتبرك هو أولى. وقال السمهودى بعد ذكر هذه الرواية: هـذا يقتضى جواز دخول الطاعون المدينة، ويرده الجزم فى سائر الأحاديث والصواب حفظها منه كما هو المشاهد، وقيل المراد بالطاعون فى هذا الحديث المنفى دخوله المدينة طاعون العـذاب فتأمل (ولا الدجال) هو فعال بفتح أوله وتشديد الجيم من الدجل وهو التغطيـة، والمراد المسيح الأعور، وسمى الكذاب دجالا لأنه يغطى الحق بباطله، ويقال دجل البعير بالقطران إذا غطاه والإناء بالذهب إذا طلاه، وقال ابن دريد: سمى دجالا لأنه يغطى الحق بالكذب، وقيل لضربه نواحى الأرض. وقيل: بل قيل ذلك لأنه يغطى الأرض فرجع إلى الأول. وقال القرطبي فى التذكرة اختلف فى تسميته دجالا على عشرة أقوال. وقال صاحب القاموس: إنه اجتمع له من الأقوال فى سبب تسميته الدجال المسيح خمسون قولا، كذا فى الفتح. ويأتى مزيد الكلام على عدم دخول الدجال المدينة فى شرح حديث أنس الذى يليه (متفق عليه) أخرجه البخارى فى الحج و فى الطب و فى الفتن، وأخرجه أيضا أحمد (ج ٢: ص ٢٣٧) ومالك فى الجامع والنسائى.

٢٧٦٧ ـ قوله (ليس من بلد إلا سيطؤه الدجال) أى يدوسه ويدخله ويفسده. قال الحافظ: هو على ظاهره وعمومه عنـد الجمهور، وشذ ابن حزم فقال: المراد لا يدخله بعثه وجنوده، وكأنه استبعد إمكان دخول الدجال جميع البلاد لقصر مدته وغفل عما فى صحيح مسلم أن بعض أيامه يكون قدر السنة. قلت: لا إشكال فى طى الدجال جميع البلاد فى المدة التى ذكرت فى الأحاديث ولا مجال لاستبعاده حيث اخترعت فى عصرنا هذا سيارات سريعة وقطارات بخارية وكهربائية فى البر وبواخر سريعـة الجرى فى البحر وطيارات ونفاثات وصواريخ ذرية تقطع فى أقصر وقت من الأبعاد والمسافات ماكان لا يتصوره الإنسان قبل ذلك، وروى الحاكم من حديث أبي الطفيل عن حذيفة بن أسيد رفعه

إلا مكة والمدينة ، ليس نقب من أنقابها إلا عليه الملائكة صافين يحرسونها ، فينزل السبخة فترجف المدينة بأهلها ثلاث رجفات فيخرج إليه كل كافر ومنافق .

« أنه يخرج يعني الدجال في نقص من الدنيا وخفة من الدين وسوء ذات بين فيرد كل منهل وتطوى له الأرض طي فروة الكبش حتى يأتي المدينة فيغلب على خارجها ويمنع داخلها ثم يأتي ايلياء فيحاصر عصابة من المسلمين » فهذا فيه نوع آخر لطي الأرض (إلا مكة والمدينة) بالنصب على الاستثناء. قال الزرقاني : وعند الطبري عن ابن عمرو مرفوعا « إلا الكعبة وبيت المقدس » وزاد الطحاوي « ومسجد الطور » وفي بعض الروايات : فلا يبقى موضع إلا ويأخذه الدجال غير مكة والمدينة وبيت المقدس وجبل الطور ، فإن الملائكة تطرده عن هذه المواضع ـ انتهى. ونسب الحافظ حديث عبد الله بن عمرو إلى الطبراني والرواية الثانية إلى أحمد ، قال : ورجاله ثقات (ليس نقب من أنقابها) أي أنقاب المدينة أو أنقاب كل واحدة منهما (إلا عليه الملائكة) أي على ذلك النقب (يحرسونها) أي يحفظون أهلها (فينزل) أي الدجال بعد أن منعته الملائكة (السبخة) بكسر الباء صفة وهي الأرض التي تعلوها الملوحة ولا تكاد تنبت إلا بعض الشجر ، وبفتحها اسم ، وهو موضع قريب من المدينة (فترجف المدينة) بضم الجيم أي تضطرب (بأهلها) أي ملتبسة بهم . وقيل : الباء للتعدية أي تحركهم وتزلزلهم (ثلاث رجفات) بفتح الجيم (فيخرج إليه) أي إلى الدجال ، وفي رواية « فيخرج الله » (كل كافر ومنافق) قال الطيبي : الباء يحتمل أن تكون للسببية أي تتزلزل وتضطرب بسبب أهلها لينفض إلى الدجال الكافر والمنافق ، وأن يكون حالا أي ترجف ملتبسة ، ثم نقل عن المظهر « ترجف المدينة بأهلها » أي تحركهم وتلقي ميل الدجال في قلب من ليس بمؤمن خالص ، قال : فعلى هذا الباء صلة الفعل ، وقال الحافظ في الحج : قوله «ثم ترجف المدينة بأهلها ثلاث رجفات» إلخ . أي يحصل لها زلزلة بعد أخرى ثم ثالثة حتى يخرج منها من ليس مخلصا في إيمانه ويبقى بها المؤمن الخالص فلا يسلط عليه الدجال ولا يعارض هذا ما في حديث أبي بكرة عند البخاري أنه لايدخل المدينة رعب المسيح الدجال ، لأن المراد بالرعب ما يحدث من الفزع من ذكره والخوف من عتوه لا الرجفة التي تقع بالزلزلة لإخراج من ليس بمخلص ، وحمل بعض العلماء الحديث الذي فيه أنها تنفي الخبث على هذه الحالة دون غيرها ، وقد تقدم أن الصحيح في معناه أنه خاص بناس وبزمان فلا مانع أن يكون هذا الزمان هو المراد ، ولا يلزم من كونه مرادا نفي غيره ، وقال في باب ذكر الدجال من كتاب الفتن : الجمع بين قوله ترجف ثلاث رجفات وبين قوله لايدخل المدينة رعب المسيح الدجال أن الرعب المنفي هو الخوف والفزع حتى لايحصل لأحد فيها بسبب نزوله قربها شيء منه ، أو هو عبارة عن غايته وهو غلبته عليها ، والمراد بالرجفة الإرفاق وهو إشاعة مجيئه وأنه لا طاقة لأحد به ، ويسارع حينئذ إليه من كان يتصف بالنفاق أو الفسق فيظهر حينئذ تمام أنها تنفي خبثها ـ انتهى. وقال

متفق عليه .

٢٧٦٨ — (١٦) وعن سعد ، قال : قال رسول الله ﷺ : لا يكيد أهل المدينة أحد إلا انماع كما ينماع الملح في الماء .

السمهودي بعد ذكر حديث أنس وأبي بكرة وغير ذلك مما ورد في الباب ما لفظه : ويستفاد منه أن المراد من قوله في الأحاديث المتقدمة « فترجف المدينة » يعني بسبب الزلزلة فلا يشكل بما تقدم من أنه لا يدخل المدينة رعب المسيح الدجال فيستغنى عما جمع به بعضهم من أن الرعب المنفي هو أن لا يحصل لمن بها بسبب قربه منها خوف ، أو هو عبارة عن غايته وهو غلبته عليها ، والمراد بالرجفة إشاعة مجيئه وأن لا طاقة لأحد به فيتسارع حينئذ عليه من كان يتصف بالنفاق أو الفسق ، قاله الحافظ ابن حجر . وما قدمناه أولى - انتهى (متفق عليه) أخرجه البخاري في الحج وفي الفتن ومسلم في آخر الكتاب في أحاديث الدجال ، وأخرجه أيضاً النسائي ، وأخرج أحمد نحوه .

٢٧٦٨ — قوله (لا يكيد أهل المدينة أحد) أي لا يريد بأهلها سوءاً ، والكيد المكر والحيلة في المساءة . وقال القسطلاني : أي لا يفعل بهم كيداً من مكر وحرب وغير ذلك من وجوه الضرر بغير حق (إلا انماع) بسكون النون بعد همزة الوصل آخره مهملة ، أي ذاب . قال في النهاية : ماع الشيء ويميع وانماع إذا ذاب وسال (كما ينماع الملح في الماء) وفي رواية مسلم من طريق أبي عبد الله القراظ عن أبي هريرة وسعد جميعاً فذكر حديثاً فيه « من أراد أهلها بسوء أذابه الله كما يذوب الملح في الماء» وفي رواية مسلم من طريق عامر بن سعد عن أبيه في أثناء حديث : ولا يريد أحد أهل المدينة بسوء إلا أذابه الله في النار ذوب الرصاص أو ذوب الملح في الماء . قال عياض : هذه الزيادة أي قوله في النار تدفع إشكال الأحاديث التي لم تذكر فيها ، وتبين أن هذا حكمه في الآخرة . قال : ويحتمل أن يكون المراد به أن من أرادها في حياة النبي ﷺ كفى المسلمون أمره واضمحل أمره كما يضمحل الرصاص في النار فيكون في اللفظ تقديم وتأخير ويؤيده قوله أو ذوب الملح في الماء . قال : ويحتمل أن يكون المراد من كادها اغتيالاً وطلباً لغرتها فلا يتم له أمر بخلاف من أتى ذلك جهاراً ، قال : ويحتمل أن يكون ذلك لمن أرادها في الدنيا بسوء فلا يمهله الله ولا يمكن له سلطاناً بل يذهبه عن قرب كما انقضى شأن من حاربها أيام بني أمية مثل مسلم بن عقبة فإنه عوجل عن قرب فأهلك في منصرفه من المدينة ثم هلك يزيد بن معاوية مرسله على أثر ذلك وغيرهما ممن صنع صنيعهما - انتهى . قال السمهودي : وهذا الاحتمال الأخير هو الأرجح ، وليس في الحديث ما يقتضي أنه لا يتم له ما أراد منهم بل الوعد بإهلاكه ولم يزل شأن المدينة على هذا حتى في زماننا هذا لما تظاهرت طائفة العياشي لإرادة السوء بالمدينة الشريفة لأمر اقتضى خروجهم منها

متفق عليه.

٢٧٦٩ ـ (١٧) وعن أنس، أن النبي ﷺ كان إذا قدم من سفر فنظر إلى جدرات المدينة، أوضع راحلته وإن كان على دآبة حركها من حبها. رواه البخاري.

حتى أهلك الله عتاتهم مع كثرتهم فى مدة يسيرة، وقد يقال المراد من الأحاديث الجمع بين إذابته بالاهلاك فى الدنيا وبين إذابته بالنار فى الآخرى. والمذكور فى هذا الحديث هو الثانى، وفى غيره الأول ففى رواية لأحمد برجال الصحيح من جملة حديث من أرادها بسوء يعنى المدينة أذابه الله كما يذوب الملح فى الماء، وكذا فى مسلم أيضا وفى رواية له «من أراد أهل هذه البلدة بدهم أو بسوء» بالشك، والدهم بفتح الدال المهملة وإسكان الهاء أى بغائلة وأمر عظيم، ولذا قيل المراد غازيا مغيرا عليها، وروى النسائى من حديث السائب بن خلاد رفعه: من أخاف أهل المدينة ظالما لهم أخافه الله، وكانت عليه لعنة الله ـ الحديث. ولابن حبان نحوه من حديث جابر، والحديث فيه دليل على فضل المدينة، واستدل به بعضهم على أن المدينة أفضل من مكة ولا يخفى ما فيه. قال ابن حزم: إنما فيه الوعيد على من كاد أهلها ولا يحل كيد مسلم، فليس فيه أنها أفضل من مكة، وقد قال تعالى عن مكة: ﴿ومن يرد فيه بإلحاد بظلم نذقه من عذاب أليم ـ سورة الحج: الآية ٢٦﴾ فصح الوعيد على من ظلم بمكة كالوعيد على من كاد أهل المدينة (متفق عليه) أخرجاه فى الحج وأخرجه أيضا أحمد (ج ١: ص ١٨٠) والنسائى.

٢٧٦٩ ـ قوله (فنظر إلى جدرات المدينة) بضم الجيم والدال جمع جدر بضمتين جمع سلامة والجدر جمع جدار (أوضع) بفتح الهمزة وسكون الواو وبالضاد المعجمة أى أسرع، يقال وضع البعير أى أسرع فى مشيه وأوضعه راكبه أى حمله على السير السريع (راحلته) وفى رواية ناقته أى حملها على السير السريع، قال القارى: الايضاع مخصوص بالبعير، والراحلة النجيب والنجيبة من الابل، فى الحديث: الناس كابل مائة لاتجد فيها راحلة (وإن كان على دابة) سوى الناقة كالبغل والفرس والدابة أعم من الناقة (حركها) جواب إن (من حبها) أى حرك الدابة لسرعة السير من أجل حبه ﷺ المدينة أو أهلها؛ فمن سببية متعلقة بقوله حركها. قال القسطلانى: وقد استجاب الله تعالى دعاء نبيه ﷺ حيث دعا اللهم حبب إلينا المدينة كحبنا مكة أو أشد حتى كان يحرك دابته إذا رآها من حبها (رواه البخارى) فى الحج فى باب من أسرع ناقته إذا بلغ المدينة، وفى فضائل المدينة قبل باب كراهية النبي ﷺ أن تعرى المدينة، وأخرجه أيضا الترمذى فى الدعوات بعد «باب ما يقول إذا رجع من سفره».

٢٧٧٠ - (١٨) وعنه أن النبي صلى الله عليه وسلم طلع له أحد، فقال: هذا جبل يحبنا ونحبه،

٢٧٧٠ - قوله (طلع) أي ظهر (له أحد) قال السهيلي: سمي أحداً لتوحده وانقطاعه عن جبال أخرى هناك أو لما وقع من أهله من نصر التوحيد (فقال: هذا) إشارة إلى جبل أحد (جبل يحبنا ونحبه) قال الحافظ: ظهر من هذه الرواية أنه ﷺ قال ذلك لما رآه في حال رجوعه من الحج - انتهى. قلت: ويظهر من رواية عمرو عن أنس عند البخاري في باب من غزا بصبي للخدمة من كتاب الجهاد أنه ﷺ قال ذلك لما رآه في حال رجوعه من خيبر، ووقع في رواية أبي حميد عند البخاري أيضا في باب خرص التمر من كتاب الزكاة أنه قال لهم ذلك لما رجع من تبوك وأشرف على المدينة قال: هذه طابة، فلما رأى أحدا قال: هذا جبل يحبنا ونحبه. قال الحافظ: فكأنه ﷺ تكرر منه ذلك القول، وللعلماء في معنى ذلك أقوال أحدها أنه على حذف مضاف، والتقدير أهل أحد والمراد بهم الأنصار لأنهم جيرانه، ثانيها أنه قال ذلك للسرة بلسان الحال إذا قدم من سفر لقربه من أهله ولقياهم، وذلك فعل من يحب بمن يحب، ثالثها أن الحب من الجانبين على حقيقته وظاهره لكون أحد من جبال الجنة كما ثبت في حديث أبي عبس بن جبر مرفوعا «جبل أحد يحبنا ونحبه وهو من جبال الجنة» أخرجه أحمد ولا مانع في جانب البلد من إمكان المحبة منه كما جاز التسبيح منها أي الجبال وقد خاطبه ﷺ مخاطبة من يعقل فقال لما اضطرب: اسكن أحد - الحديث. وقال السهيلي: كان ﷺ يحب الفأل الحسن والاسم الحسن ولا اسم أحسن من اسم مشتق من الأحدية. قال: ومع كونه مشتقاً من الأحدية فحركات حروفه الرفع وذلك يشعر بارتفاع دين الأحد وعلوه فتعلق الحب من النبي ﷺ به لفظا ومعنى فخص من بين الجبال بذلك، والله أعلم. وقال الحافظ أيضا في باب من غزا بصبي للخدمة: قيل: هو على الحقيقة ولا مانع من وقوع مثل ذلك بأن يخلق الله المحبة في بعض الجمادات، وقيل: هو على المجاز والمراد أهل أحد على حد قوله تعالى: ﴿واسئل القرية﴾ وقال الشاعر:

وما حب الديار شغفن قلبي ولكن حب من سكن الديارا — انتهى.

وقال السمهودي: قيل: المراد يحبنا أهله ونحبهم، فحذف أهله لدلالة اللفظ عليه كما في قوله تعالى: ﴿وأشربوا في قلوبهم العجل - سورة البقرة: الآية ٨٧﴾ أي حبه ﴿واسئل القرية - سورة يوسف: الآية ٨٢﴾ وقيل: هو ضرب من المجاز أي نحن نحبه ونستبشر برويته، ولو كان ممن يعقل لأحبنا على سبيل مطابقة الكلام، وقيل: يحتمل أن يكون ذلك حقيقة وأن الله تعالى جعل فيه أو في بعضه إدراكا ومحبة كما جعل في تسبيح الحصى وحنين الجذع، ويكون من خوارق العادات، ويحتمل أن يكون يحبنا هنا عبارة عن نفعه لنا في الحماية والنصرة كمن يحبنا - انتهى. وقال النووي: الصحيح المختار أن معناه أن أحدا يحبنا حقيقة، جعل الله تعالى فيه تمييزا يحب به كما قال سبحانه

اللهم إن إبراهيم حرم مكة وإنى أحرم ما بين لابتيها. متفق عليه.

وتعالى: ﴿وإن منها لما يهبط من خشية الله ـ سورة البقرة: الآية ٦٩﴾ وكما حن الجذع اليابس وكما سبح الحصى وكما فر الحجر بثوب موسى ﷺ. قال: وهـذا وما أشبهه شواهد لما اخترناه واختاره المحققون فى معنى الحديث، وأن أحدا يحبنا حقيقة، وقيل المراد يحبنا أهله فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه ـ انتهى. وقال الزرقانى: قوله «يحبنا» حقيقة كما رجحه جماعة وقد خاطبه ﷺ مخاطبة من يعقل فقال لما اضطرب «اسكن» فوضع الله الحب فيه كما وضع التسبيح فى الجبال مع داود، والخشية فى الحجارة التى قال فيها ﴿وإن منها لما يهبط من خشية الله﴾ وكما حن الجذع لفراقه حتى سمع الناس حنينه فلا ينكر وصف الجماد بحب الأنبياء، وقد سلم عليه الحجر والشجر وسبحت الحصيات فى يده وكلمته الذراع وأمنت حوائط البيت وأسكفة الباب على دعائه ﷺ إشارة إلى مزيد حب الله إياه حتى أسكن حبه فى الجماد وغرس محبته فى الحجر مع فضل يبسه وقوة صلابته، وقوله «نحبه» حقيقة أيضا. لأن جزاء من يحب أن يحب. ولأنه من جبال الجنة كما رواه أحمد عن أبى عبس بن جبر (كما تقدم) وللبزار والطبرانى «أحد هذا جبل يحبنا ونحبه على باب من أبواب الجنة» أى من داخلها. فلا ينافى رواية الطبرانى أيضا: أحد ركن من أركان الجنة. لأنه ركن داخل الباب. بدليل رواية ابن سلام فى تفسيره أنه ركن باب الجنة، وقيل هو على حذف المضاف أى يحبنا أهله وهم الأنصار لأنهم جيرانه، وكانوا يحبونه ﷺ ويحبهم. وقيل لأنه كان يبشره بلسان الحال إذا قدم من سفر بقربه من أهله ولقائهم، وذلك فعل المحب بمن يحب فكان يفرح إذا طلع له استبشارا بالأوبة من السفر والقرب من الأهل، وضعف بما فى رواية الطبرانى عن أنس «فإذا جئتموه فكلوا من شجره ولو من عضاهه» بكسر المهملة وضاد معجمة كل شجرة عظيمة ذات شوك، فحث على عدم إهمال الأكل حتى لو فرض أنه لا يوجد إلا ما لا يؤكل كالعضاه يمضغ منه تبركا ولو بلا ابتلاع قال: وأخذ من هذا الحديث أنه أفضل الجبال. وقيل: عـرفة، وقيل: أبوقبيس: وقيل: الذى كلم الله عليه موسى، وقيل: قاف. قيل: وفيـه قبر هارون أخى موسى عليهما السلام ولا يصح ـ انتهى (اللهم إن إبراهيم حرم مكة) تقـدم شرحه (متفق عليه) أخرجـه البخارى فى باب خرص التمر من كتاب الزكاة، وفى باب من غزا بصبي للخدمة من الجهاد، وفى باب قوله: ﴿اتخذ الله إبراهيم خليلا ـ سورة النساء: الآية ١٢٤﴾ من كتاب الأنبياء، وفى باب غزوة أحد من المغازى، وفى باب الحيس من الأطعمة، وفى باب ما ذكر النبي ﷺ وحض على اتفاق أهل العلم، إلخ. من كتاب الاعتصام، وأخرجه مسلم فى الحج فى فضل المدينة، وأخرجه أيضا مالك فى الجامع والترمذى فى أواخر المناقب.

٢٧٧١ - (١٩) وعن سهل بن سعد، قال: قال رسول الله ﷺ: أحد جبل يحبنا ونحبه.

رواه البخاري.

الفصل الثاني

٢٧٧٢ - (٢٠) عن سليمان بن أبي عبد الله، قال: رأيت سعد بن أبي وقاص أخذ رجلا يصيد في حرم المدينة الذي حرم رسول الله ﷺ فسلبه ثيابه، فجاء مواليه فكلموه فيه، فقال: إن رسول الله ﷺ حرم هذا الحرم، وقال: من أخذ أحدا يصيد فيه فليسلبه، فلا أرد عليكم

٢٧٧١ - قوله (وعن سهل بن سعد) تقدم ترجمته في الجزء الأول (ص ١٦٦) (أحد جبل يحبنا ونحبه) تقدم وجه تخصيصه بالذكر في كلام السهيلي. وقال القاري: لعل وجه تخصيصه بالذكر لتحركه به سرورا لما رقى عليه مع أصحابه الثلاثة فقال له اثبت أحد فإنما عليك نبي وصديق وشهيدان (رواه البخاري) في باب خرص التمر من كتاب الزكاة تعليقا إذ قال: وقال سليمان (بن بلال) عن سعد بن سعيد عن عمارة بن غزية عن عباس (بن سهل بن سعد) عن أبيه عن النبي ﷺ قال: أحد جبل يحبنا ونحبه. قال الحافظ: وصله أبوعلي بن خزيمة في فوائده، وفي الباب عن أبي حميد الساعدي عند أحمد والبخاري ومسلم وعن سويد بن عامر الأنصاري عند أحمد والطبراني في الكبير والضياء في المختارة.

٢٧٧٢ - قوله (عن سليمان بن أبي عبد الله) قال الحافظ في تهذيب التهذيب: روى عن سعد وأبي هريرة وصهيب وعنه يعلى بن حكيم الثقفي، قال أبوحاتم: ليس بالمشهور فيعتبر حديثه، وذكره ابن حبان في الثقات، روى له أبوداود حديثا واحدا في حرم المدينة، قلت: قال البخاري وأبوحاتم: أدرك المهاجرين والأنصار، وقال في التقريب عنه: مقبول من الثالثة، أي الطبقة الوسطى من التابعين (أخذ رجلا) أي عبدا (فسلبه ثيابه) بدل اشتمال أي أخذ ما عليه من الثياب (فجاء مواليه فكلموه فيه) أي في شأن العبد ورد سلبه (حرم هذا الحرم) قال الطيبي: دل على أن سعداً اعتقد أن تحريمها كتحريم مكة (وقال) أي النبي ﷺ (من أخذ) كذا في المشكاة والمصابيح وجامع الأصول والمنتقى للمجد بن تيمية، وهكذا وقع في بعض نسخ أبي داود وفي بعضها وجد بدل أخذ (أحدا يصيد فيه فليسلبه) زاد في بعض نسخ أبي داود «ثيابه» ولفظ أحمد «من رأيتموه يصيد فيه شيئا فلكم سلبه» وقوله «فليسلبه ثيابه» ظاهر في أنها تؤخذ ثيابه جميعها، وقال الماوردي: يبقى له ما يستر عورته، وصححه النووي، واختاره جماعة من أصحاب الشافعي (فلا أرد عليكم

طعمة أطعمنيها رسول الله ﷺ، ولكن إن شئتم دفعت إليكم ثمنه. رواه أبو داود.

٢٧٧٣ ــ (٢١) وعن صالح مولى لسعد، أن سعدا وجد عبيدا من عبيد المدينة

طعمة) بضم الطاء وكسرها ومعنى الطعمة الأكلة، وأما الكسر فجهة الكسب وهيئته، قاله الشوكاني. وقال القاري: طعمة بالضم أي رزقا (ولكن إن شئتم دفعت إليكم ثمنه) أي تبرعا، قاله الطيبي. وفي رواية لأحمد «إن شئتم أن أعطيكم ثمنه أعطيتكم» قال الشوكاني: وبقصة سعد هذه احتج من قال إن من صاد من حرم المدينة أو قطع من شجرها أخذ سلبه، وهو قول الشافعي في القديم. قال النووي: وبهذا قال سعد بن أبي وقاص وجماعة من الصحابة ـ انتهى. وقد حكى ابن قدامة عن أحمد في إحدى الروايتين القول به. قال: وروى ذلك عن ابن أبي ذئب وابن المنذر ـ انتهى. وهذا يرد على القاضي عياض حيث قال: ولم يقل به أحد بعد الصحابة إلا الشافعي في قوله القديم. وقد اختلف في السلب فقيل: إنه لمن سلبه، وقيل: لمساكين المدينة، وقيل: لبيت المال. قال الشوكاني: وظاهر الأدلة أنه للسالب وأنه طعمة لكل من وجد فيه أحدا يصيد أو يأخذ من شجره ـ انتهى (رواه أبو داود) في الحج. وأخرجه أيضا أحمد (ج ١: ص ١٧٠) وقد سكت عنه أبوداود. قال النووي: وهو صحيح أو حسن أي كما هو قاعدته فيما يسكت عليه، وقال المنذري: سئل أبوحاتم الرازي عن سليمان بن أبي عبد الله (المذكور في إسناده) فقال: ليس بالمشهور ولكن يعتبر بحديثه ـ انتهى. وقال الشوكاني: قال الذهبي: تابعي وثق، وقد روى الحاكم (ج ١: ص ٤٨٦) من طريق بشر بن المفضل عن عبدالرحمن بن إسحاق عن أبيه عن عامر بن سعد عن أبيه أنه كان يخرج من المدينة يريد الحاطب من الحطاب معه شجرة رطب قد عضده من بعض شجر المدينة فيأخذ سلبه فيكلمه فيه فيقول: لا أدع غنيمة غنمنيها رسول الله ﷺ وأنا من أكثر الناس مالا. قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد. وقال الذهبي: صحيح

٢٧٧٣ ــ قوله (وعن صالح مولى لسعد) هذا خطأ والصواب عن صالح عن مولى لسعد كما في أبي داود، و الظاهر أنه سقط لفظ «عن» من قلم نساخ المشكاة أو وقع سهو من المصنف. قال ميرك: ويؤيد ذلك أن من صنف في أسماء رجال الكتب لم يذكر لسعد مولى يقال له صالح، وصالح هذا هو صالح بن نبهان المدني مولى التوءمة ـ بفتح المثناة وسكون الواو بعدها همزة مفتوحة ـ قال الحافظ في التقريب: صدوق اختلط بآخره، قال ابن عدي: لا بأس برواية القدماء عنه كابن أبي ذئب وابن جريج، مات سنة خمس أو ست وعشرين ومائة ـ انتهى. وقال الخزرجي في الخلاصة: قال ابن معين: صالح مولى التوءمة ثقة حجة سمع منه ابن أبي ذئب قبل أن يخرف، ومن سمع منه قبل أن يختلط فهو ثبت ـ انتهى. قلت: هذا الحديث من رواية ابن أبي ذئب عنه. وما قال المنذري في مختصر السنن «صالح مولى التوءمة لا يحتج بحديثه» فهو محمول على ما روى عنه بعد الاختلاط ومولى سعد هذا مجهول كما قال المنذري، ففي

يقطعون من شجر المدينة فأخذ متاعهم، وقال يعني لمواليهم: سمعت رسول الله ﷺ ينهى أن يقطع من شجر المدينة شئ، وقال: من قطع منه شيئا فلمن أخذه سلبه. رواه أبو داود.

٢٧٧٤ — (٢٢) وعن الزبير، قال: قال رسول الله ﷺ: إن صيد وج وعضاهه حـرم محرم لله.

الاحتجاج بهذا الحديث نظر قوى لكن يؤيده الحديث الذى قبله، وحديث مسلم من طريق عامر بن سعد عن سعد الذى سبق فى الفصل الأول (يقطعون من شجر المدينة) أى من بعض أشجارها (فأخذ متاعهم) أى ثيابهم وما عندهم (وقال) أى سعد (يعنى لمواليهم) بيان من الراوى للقول لهم (أن يقطع) بصيغة المجهول (وقال) أى النبى ﷺ (من قطع منه) أى من شجرها (فلمن) أى للذى (أخذه) أى القاطع (سلبه) بفتح السين واللام أى ما عليه من الثياب وغيرها (رواه أبو داود) فى الحج وسكت عليه، وقد تقدم أن مولى سعد مجهول لكن يؤيده الحديث الذى قبله وحديث سعد المذكور فى الفصل الأول.

٢٧٧٤ — قوله (وعن الزبير) أى ابن العوام، تقـدم ترجمته (إن صيد وج) بفتح الواو وتشديد الجيم هو الطائف، وقيل: واد بالطائف، قال ابن رسلان: هو أرض بالطائف عند أهل اللغة، وقال أصحابنا: هو واد بالطائف وقيل كل الطائف. وقال الحازمى فى المؤتلف والمختلف فى الأماكن «وج» اسم لحصون الطائف، وقيل لواحد منها. (وعضاهه) بكسر العين وتخفيف الضاد كما سلف. قال الجوهرى: العضاه كل شجر يعظم وله شوك، وعنـد البيهقى «عضاهه يعنى شجره» (حرم) بفتح الحاء والراء المهملتين الحرام، كقولهم زمن وزمان، وعند البيهقى «حرام» (محرم لله) تاكيد للحرمة. قال الشوكانى: والحديث يدل على تحريم صيد وج وشجره، وقد ذهب إلى كراهته الشافعى حيث قال فى الإملاء: أكره صيد وج. وجزم جمهور أصحاب الشافعى بالتحريم وقالوا: إن مراد الشافعى بالكراهة كراهة التحريم. قال ابن رسلان فى شرح السنن بعد أن ذكر قول الشافعى فى الإملاء: وللأصحاب فيه طريقان أصحهما وهو الذى أورده الجمهور القطع بتحريمه. قالوا: ومراد الشافعى بالكراهة كراهة التحريم، ثم قال: وفيه طريقان أصحهما وهو قول الجمهور يعنى من أصحاب الشافعى أنه يأثم فيؤدبه الحاكم على فعله ولا يلزمه شئ لأن الأصل عدم الضمان إلا فيما ورد به الشرع ولم يرد فى هذا شئ. والطريق الثانى حكمه فى الضمان حكم المدينة وشجرها وفى وجوب الضمان فيه خلاف. انتهى. وقد قدمنا الخلاف فى ضمان صيد المدينة وشجرها. قال الخطابى فى المعالم (ج ٢ : ص ٤٤٢): ولست أعلم لتحريمه وجاً معنى إلا أن يكون ذلك على سبيل الحمى لنوع من منافع المسلمين، وقد يحتمل أن يكون ذلك التحـريم إنما كان فى وقت معلوم وفى مدة محصورة، ثم نسخ، ويدل على ذلك قوله «وذلك قبل نزوله الطائف وحصاره لثقيف»، ثم عاد الأمر فيه إلى الإباحة كسائر بلاد الحل، ومعلوم أن عسكر رسول الله ﷺ إذا نزلوا بحضرة الطائف وحصروا

رواه أبو داود ،

أهلها ارتفقوا بما نالته أيديهم من شجر وصيد ومرفق فدل ذلك على أنها حل مباح وليس يحضرنى فى هذا وجه غير ما ذكرته - انتهى. قال فى عون المعبود نقلا عن غاية المقصود : فى ثبوت هذا القول أى كون تحريم وج قبل نزول الطائف نظر لأن محمد بن إسحاق قال فى مغازيه ما ملخصه : أن رجالا من ثقيف قدموا على رسول الله ﷺ المدينة بعد وقعة الطائف فضرب عليهم قبة فى ناحية مسجده وكان خالد بن سعيد بن العاص هو الذى يمشى بينهم وبين رسول الله ﷺ حتى كتبوا كتابهم ، وكان خالد هو الذى كتبه وكان كتاب رسول الله ﷺ الذى كتب لهم أى بعد إسلام أهل الطائف « بسم الله الرحمن الرحيم ، من محمد النبي رسول الله إلى المؤمنين إن عضاه وج وصيده حرام لا يعضد ، من وجد يصنع شيئا من ذلك فإنه يجلد وينزع ثيابه ، فإن تعدى ذلك فإنه يؤخذ فيبلغ به النبي محمد وأن هذا أمر النبي محمد رسول الله ﷺ وكتب خالد بن سعيد بأمر الرسول محمد بن عبد الله فلا يتعداه أحد فيظلم نفسه فيما أمر به محمد رسول الله ﷺ » انتهى ملخصا محررا من زاد المعاد. قال ابن القيم : إن وادى وج وهو واد بالطائف حرم يحرم صيده وقطع شجره ، وقد اختلف الفقهاء فى ذلك ، والجمهور قالوا ليس فى البقاع حرم إلا مكة والمدينة وأبوحنيفة رحمه الله خالفهم فى حرم المدينة ، وقال الشافعى رحمه الله فى أحد قوليه : وج حرم يحرم صيده وشجره. واحتج لهذا القول بحديثين أحدهما هو الذى تقدم ، والثانى حديث عروة بن الزبير عن أبيه الزبير أن النبي ﷺ قال : إن صيد وج وعضاهه حرم محرم لله ، رواه الإمام أحمد وأبو داود. وهذا الحديث يعرف لمحمد بن عبد الله بن إنسان عن أبيه عن عروة. قال البخارى فى تاريخه : لا يتابع عليه. قلت : و فى سماع عروة من أبيه نظر وإن كان قد رآه ، والله أعلم - انتهى كلام ابن القيم. وقال الشوكانى بعد نقل كلام الخطابى : والظاهر من الحديث تأبيد التحريم ، ومن ادعى النسخ فعليه الدليل لأن الأصل عدمه ، وأما ضمان صيده وشجره على حد ضمان صيد الحرم المكى فموقوف على ورود دليل يدل على ذلك ، لأن الأصل براءة الذمة ولا ملازمة بين التحريم والضمان - انتهى (رواه أبوداود) فى الحج ، وأخرجه أيضا أحمد (ج ١ : ص ١٦٥) والحميدى (ج ١ : ص ٣٤) والبيهقى (ج ٥ : ص ٢٠٠) والبخارى فى التاريخ الكبير (ج ١: ص ١٤٠) كلهم من طريق عبد الله بن الحارث عن محمد بن عبد الله بن إنسان عن أبيه عن عروة بن الزبير عن الزبير ، وفيه قصة ، والحديث سكت عنه أبوداود وكذا سكت عنه عبد الحق وتعقب بما نقل عن البخارى أنه قال (ج ٣ : ص ٤٥) فى ترجمة عبد الله بن إنسان : لم يصح حديثه ، وكذا قال الأزدى وابن حبان ، وذكر الذهبي فى الميزان أن الشافعى صححه واعتمده وذكر الخلال فى العلل أن أحمد ضعفه وذكر ابن حبان عبد الله بن إنسان فى الثقات وقال كان يخطئ ، وتعقبه الذهبي فقال : هذا لا يستقيم أن يقوله الحافظ إلا فيمن روى عدة أحاديث ، فأما عبد الله هذا فهذا الحديث أول ما عنده وآخره ، فإن كان قد أخطأ فحديثه مردود على قاعدة ابن حبان يعنى أنه إذا لم يكن عند عبد الله المذكور غير هذا الحديث فإن

وقال محي السنة: وج ذكروا أنها من ناحية الطائف. وقال الخطابي «أنه» بدل «أنها».

٢٧٧٥ ـ (٢٣) وعن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: من استطاع أن يموت بالمدينة فليمت بها، فإني أشفع لمن يموت بها.

كان أخطأ فيه فما هو الذي ضبطه؟ قال الشوكاني: مقتضى قول ابن حبان «كان يخطئ» تضعيف الحديث فإنه ليس له غيره، فإن كان أخطأ فيه فهو ضعيف. وقال العقيلي: لا يتابع إلا من جهة تقاربه في الضعف. وقال النووي في شرح المهذب: إسناده ضعيف. وقال المنذري في مختصر السنن (ج ٢: ص ٤٤٢): في إسناد هذا الحديث محمد بن عبد الله ابن إنسان الطائفي وأبوه فأما محمد فسئل عنه أبو حاتم الرازي فقال: ليس بالقوي، وفي حديثه نظر، وذكره البخاري في تاريخه الكبير (ج ١: ص ١٤٠) وذكر له هذا الحديث وقال ولم يتابع عليه وذكر أباه (ج ٣: ص ٤٥) وأشار إلى هذا الحديث وقال لم يصح حديثه. وقال البستي: عبد الله بن إنسان روى عنه ابنه محمد ولم يصح حديثه ـ انتهى. و بهذا يتبين عدم صحة الاستدلال بهذا الحديث على حكم مشتمل على تحريم (وقال محي السنة) أي البغوي صاحب المصابيح في شرح السنة (وج ذكروا) أي العلماء (أنها من ناحية الطائف) يعني أنه موضع من نواحي الطائف (وقال الخطابي) أي في معالم السنن (ج ٢: ص ٤٤١) (أنه) بفتح الهمزة (بدل أنها) وهو أمر سهل لأن التذكير باعتبار الموضع والتأنيث باعتبار البقعة.

٢٧٧٥ ـ قوله (من استطاع) أي قدر (أن يموت بالمدينة) أي أن يقيم بها حتى يدركه الموت ثمة (فليمت بها) أي فليقم بها حتى يموت بها فهو تحريض على لزوم الإقامة بها ليتأتى له أن يموت فيها إطلاقا للسبب على سببه (فإني أشفع) ولفظ ابن ماجه «فإني أشهد» (لمن يموت بها) أي أخصه بشفاعتي غير العامة زيادة في إكرامه. قال الطيبي: أمر له بالموت فيها وليس ذلك من استطاعته بل هو إلى الله تعالى لكنه أمر بلزومها والإقامة بها بحيث لا يفارقها فيكون ذلك سببا لأن يموت فيها فأطلق المسبب وأراد السبب كقوله تعالى: ﴿فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون ـ سورة آل عمران: الآية ٩٧﴾ والحديث قد استدل به على أن السكنى بالمدينة والمجاورة بها أفضل منها بمكة لأن الترغيب في الموت في المدينة لم يثبت مثله لغيرها والسكنى بها وصلة إليه فيكون ترغيبا في سكناها وتفضيلا لها على غيرها، ولأنه صح «لا يصبر على لاوائها وشدتها أحد إلا كنت له شفيعا أو شهيدا يوم القيامة» ولم يرد في سكنى مدينة نحو ذلك، ولأنه اختار ﷺ ذلك ولم يكن يختار إلا الأفضل، ولأن الإقامة بالمدينة في حياته ﷺ أفضل إجماعا فيستصحب ذلك بعد وفاته حتى يثبت إجماع مثله برفعه، هذا حاصل ما ذكره السندي في اللباب والسمهودي في وفاء الوفاء للاحتجاج لذلك، وهما من القائلين بأفضلية المجاورة بالمدينة من المجاورة بمكة، وقد رد ذلك علي القاري وابن حجر المكي من شاء البسط

رواه أحمد، والترمذي، وقال: هذا حديث حسن صحيح غريب إسنادا.

٢٧٧٦ ــ (٢٤) وعن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: آخر قرية من قرى الإسلام خرابا المدينة. رواه الترمذي،

والتفصيل رجع إلى شرح اللباب للقاري وشرح مناسك النووي لابن حجر وإلى غنية الناسك، وسيأتي شئ من الكلام في ذلك في شرح حديث يحيى بن سعيد المرسل في الفصل الثالث. وقال المناوي: وأخذ من الحديث حجة الإسلام ندب الإقامة بها مع رعاية حرمتها وحرمة ساكنيها، وقال ابن الحاج: حثه على محاولة ذلك بالاستطاعة التي هي بذل المجهود في ذلك فيه زيادة اعتناء بها ففيه دليل على تميزها على مكة في الفضل لإفراده إياها بالذكر هنا. وقال القاري: ليس هذا الحديث صريحا في أفضلية المدينة على مكة مطلقا إذ قد يكون في المفضول مزية على الفاضل من حيثية، وتلك بسبب تفضيل بقعة البقيع على الحجون، إما لكونه تربة أكثر الصحابة الكرام أولقرب ضجيعه عليه الصلاة والسلام ولا يبعد أن يراد به المهاجرون فإنه ذم لهم الموت بمكة كما قرر في محله. وقال النووي في شرح مسلم وفي مناسكه: إن المجاورة بهما جميعا مستحبة إلا أن يغلب على ظنه الوقوع في الأمور المحظورة (رواه أحمد) (ج٢: ص ٧٤، ١٠٤) (والترمذي) في أواخر المناقب، وأخرجه أيضا ابن ماجه في الحج وابن حبان في صحيحه كما في موارد الظمآن (ص ٢٥٥) والبيهقي وعبد الحق (وقال: هذا حديث حسن صحيح غريب إسنادا) وفي جامع الترمذي غريب من هذا الوجه من حديث أيوب السختياني (عن نافع عن ابن عمر) والحديث صححه أيضا عبد الحق. وفي الباب عن سبيعة بنت الحارث الأسلمية عند البيهقي في الشعب والبزار والطبراني في الكبير نحو حديث ابن عمر، قال المنذري: ورواته محتج بهم في الصحيح إلا عبد الله بن عكرمة وروى عنه جماعة ولم يجرحه أحد وعن صميتة الصحابية أخرجه ابن حبان في صحيحه كما في موارد الظمآن (ص ٢٥٥) والبيهقي في الشعب والطبراني، وعن امرأة يتيمة كانت عند رسول الله ﷺ من ثقيف أنها حدثت صفية بنت أبي عبيد أن رسول الله ﷺ قال من استطاع منكم أن يموت بالمدينة فليمت ـ الحديث. أخرجه الطبراني في الكبير، قال الهيثمي: إسناده حسن و رجاله رجال الصحيح خلا شيخ الطبراني.

٢٧٧٦ ــ قوله (آخر قرية) بفتح القاف (من قرى الإسلام) بضم القاف (خرابا) قال المناوي: الخراب ذهاب العمارة والعمارة إحياء المحل وشغله بما وضع له، ذكره الحراني، وفي الكشاف: التخريب والإخراب الإفساد بالنقض والهدم (المدينة) خبر وآخر مبتدأ ويجوز عكسه. والمراد بالمدينة المدينة النبوية وهي علم لها بالغلبة فلا يستعمل معرفا إلا فيها، والنكرة اسم لكل مدينة، ويقال في النسبة للكل مديني وللمدينة النبوية مدني للفرق، وفي الحديث إشارة إلى أن عمارة الإسلام منوطة بعمارتها وهذا ببركة وجوده فيها ﷺ (رواه الترمذي) في أواخر جامعه وأخرجه أيضا

وقال: هذا حديث حسن غريب.

٢٧٧٧ - (٢٥) وعن جرير بن عبد الله، عن النبي ﷺ قال: إن الله أوحى إلى: أى هؤلاء الثلاثة نزلت فهى دار هجرتك: المدينة أو البحرين أو قنسرين.

ابن حبان في صحيحه كما في الموارد (ص ٢٥٧) كلاهما من طريق مسلم بن جنادة عن أبيه عن هشام بن عروة عن أبيه عن أبي هريرة (وقال هذا حديث حسن غريب) لا نعرفه إلا من حديث جنادة عن هشام. قال المناوى فى شرح الجامع الصغير: وقد رمز المصنف يعنى السيوطى لضعفه وهو كما قال، فإن الترمذى ذكر فى العلل أنه سأل عنه البخارى فلم يعرفه وجعل يتعجب منه وقال كنت أرى أن جنادة هذا مقارب الحديث - انتهى. وذكر البخارى جنادة هذا فى التاريخ الكبير ولم يذكر فيه جرحا ولا تعديلا. وقال الحافظ فى التهذيب والذهبي فى الميزان: ضعفه أبو زرعة. وقال أبو حاتم: ضعيف الحديث ما أقربه من أن يترك حديثه، وذكره ابن حبان فى الثقات. قال الحافظ: وقال الساجى: حدث عن هشام بن عروة حديثا منكرا و وثقه ابن خزيمة وأخرج له فى صحيحه. وقال فى التقريب: هو صدوق له أغلاط - انتهى. قلت: الظاهر أن الترمذى حسن الحديث لكون جنادة المذكور صدوقا، قال السبكى كغيره: إذا ضعف الرجل فى السند ضعف الحديث من أجله ولم يكن فيه دلالة على بطلانه من أصله، ثم قد يصح من طريق أخرى وقد يكون هذا الضعيف صادقا ثبتا فى تلك الرواية فلا يدل بمجرد تضعيفه والحمل عليه على بطلان ما جاء فى نفس الأمر - انتهى. قالوا: وإذا قوى الضعف لا ينجبر بوروده من وجه آخر وإن كثر الطرق، بخلاف ما خف ضعفه ولم يقصر الجابر عن جبره فإنه ينجبر ويعتضد.

٢٧٧٧ - قوله (أى هؤلاء الثلاثة) منصوب على الظرفية بقوله (نزلت) أى للإقامة بها والاستيطان فيها (المدينة) بالجر على البدلية من الثلاثة (أو البحرين) موضع بين بصرة وعمان وقيل بلاد معروفة باليمن، وقال الطيبي جزيرة ببحر عمان (أو قنسرين) بكسر القاف وفتح النون الأولى المشددة ويكسر بلد بالشام وهو غير منصرف. قال القارى: هذا الحديث مشكل فإن التى رآها وهو بمكة أنها دار هجرته وأمر بالهجرة إليها هى المدينة كما فى الأحاديث التى أصح من هذا، وقد يجمع بأنه أوحى إليه للتخيير بين تلك الثلاثة ثم عين له إحداها وهى أفضلها - انتهى. قال شيخنا فى شرح الترمذى: وفى حديث أبي موسى عند البخارى (فى باب هجرة النبي ﷺ إلى المدينة) عن النبي ﷺ رأيت فى المنام أنى أهاجر من مكة إلى أرض بها نخل فذهب وهلى إلى أنها اليمامة أو هجر فإذا هى المدينة يثرب. قال الحافظ: ووقع عند البيهقى من حديث صهيب رفعه: أريت دار هجرتكم سبخة بين ظهرانى حرتين فإما أن تكون هجر أو يثرب. ولم يذكر اليمامة. وللترمذى من حديث جرير قال: قال رسول الله ﷺ: إن الله تعالى أوحى إلى أى هؤلاء

رواه الترمذي.

(الفصل الثالث)

٢٧٧٨ ـ (٢٦) عن أبي بكرة، عن النبي ﷺ قال: لا يدخل المدينة رعب المسيح الدجال، لها يومئذ سبعة أبواب على كل باب ملكان. رواه البخاري.

٢٧٧٩ ـ (٢٧) وعن أنس، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: اللهم اجعل بالمدينة ضعفي

الثلاثة نزلت فذكر الحديث، ثم قال: استغربه الترمذي، وفي ثبوته نظر لأنه مخالف لما في الصحيح من ذكر اليمامة، لأن قنسرين من أرض الشام من جهة حلب بخلاف اليمامة فإنها إلى جهة اليمن إلا أن حمل على اختلاف المأخذ فإن الأول جرى على مقتضى الرؤيا التي أريها، والثاني يخير بالوحي فيحتمل أن يكون أرى أولا ثم خير ثانيا فاختار المدينة انتهى (رواه الترمذي) في أواخر المناقب عن الحصين بن حريث عن الفضل بن موسى عن عيسى بن عبيد عن غيلان ابن عبد الله العامري عن أبي زرعة بن عمرو بن جرير عن جرير بن عبد الله البجلي وقال: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث الفضل بن موسى، تفرد به أبوعمار. وقد تقدم أن الحافظ قال: في ثبوت هذا الحديث نظر لكونه مخالفا لما في صحيح البخاري. وقال في تهذيب التهذيب في ترجمة غيلان بن عبد الله ذكره ابن حبان في الثقات وقال: روى عن أبي زرعة عن جرير حديثا منكرا و أخرجه الترمذي وقال غريب. وقال الذهبي في الميزان: ما علمت روى عنه سوى عيسى بن عبيد، حديثه منكر، ما أقدم الترمذي على تحسينه بل قال غريب.

٢٧٧٨ ـ قوله (لا يدخل المدينة رعب المسيح الدجال) بضم الراء وسكون العين أي خوفه وذعره وإذا لم يدخل رعبه فأولى أن لا يدخل هو، وسمي الدجال مسيحا لمسحه الأرض أو لأنه ممسوح العين لأنه أعور، وذكر لفظ الدجال بعد المسيح ليتميز عن عيسى المسيح عليه الصلاة والسلام وقد تقدم بيان ما هو المراد من عدم دخول رعب الدجال في المدينة في شرح حديث أنس «ليس من بلد إلا سيطؤه الدجال إلا مكة والمدينة» (لها) أي لسورها (يومئذ سبعة أبواب) أي طرق وأنقاب (على كل باب ملكان) أي اثنان أو نوعان يمينا وشمالا يحفظانها ويحرسانها منه (رواه البخاري) في الحج وفي الفتن وهو من أفراده لم يخرجه مسلم ولا أصحاب السنن نعم أخرجه أحمد (ج ٥: ص ٤١، ٤٣، ٤٦).

٢٧٧٩ ـ قوله (اللهم اجعل بالمدينة ضعفي) تثنية ضعف بالكسر أي مثليه بناء على أن ضعف الشيء مثله وهو ما عليه أهل اللغة. قال الجوهري: ضعف الشيء مثله وضعفاه مثلاه وأضعافه أمثاله ـ انتهى. وقال في القاموس ضعف الشيء بالكسر مثله وضعفاه مثلاه، أو الضعف المثل إلى مازاد، يقال: لك ضعفه، يريدون مثليه وثلاثة أمثاله لأنه زيادة غير

ما جعلت بمكة من البركة. متفق عليه.

٢٧٨٠ ـ (٢٨) وعن رجل من آل الخطاب، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال:

محصورة، وقول الله تعالى: ﴿يضاعف لها العذاب ضعفين ـ سورة الأحزاب: الآية ٣٠﴾ أى ثلاثة أعذبة، ومجاز يضاعف أى يجعل إلى الشئ شيئان حتى يصير ثلاثة ـ انتهى. وأما فى العرف فضعف الشئ مثلاه وضعفاه ثلاثة أمثاله وعليه جرى الفقهاء فى الإقرار والوصية فيلزم فى الوصية بضعف نصيب ابنه مثلاه وبضعفيه ثلاثة أمثاله فى قوله «له على ضعف درهم» يلزمه درهمان عملا بالعرف لا العمل باللغة، والمعنى هنا اللهم اجعل بالمدينة مثلى (ما جعلت بمكة من البركة) أى الدنيوية بقرينة قوله فى الحديث الآخر «اللهم بارك لنا فى صاعنا ومدنا» فلا يقال إن مقتضى إطلاق البركة أن يكون ثواب صلاة المدينة ضعفى ثواب الصلاة بمكة، أو المراد عموم البركة لكن خصت الصلاة ونحوها بدليل خارجى، واستدل به على تفضيل المدينة على مكة وهو ظاهر من هذه الجهة لكن لا يلزم من حصول أفضلية المفضول فى شئ من الأشياء ثبوت الأفضلية على الإطلاق، وتكرير الدعاء فى حق الشام واليمن بقوله: اللهم بارك لنا فى شامنا ويمننا، للتأكيد والتأكيد لا يستلزم التكثير المصرح به فى حديث الباب فلا يصح مناقضة الاستدلال المذكور بتكرير الدعاء للشام واليمن. قال الأبى: ومعنى «ضعفى ما بمكة» أن المراد ما أشبع بغير مكة رجلا أشبع بمكة رجلين وبالمدينة ثلاثة، فالأظهر فى الحديث أن البركة إنما هى فى الاقتيات، وقال النووى: فى نفس المكيل بحيث يكفى المد فيها من لا يكفيه فى غيرها، وهذا أمر محسوس عند من سكنها (متفق عليه) أخرجاه فى الحج، وأخرجه أيضا أحمد، وفى الباب عن على بلفظ «اللهم إن إبراهيم كان عبدك وخليلك ودعا لأهل مكة بالبركة وأنا عبدك ورسولك أدعو لأهل المدينة أن تبارك لهم فى مدهم وصاعهم مثلى ما باركت لأهل مكة مع البركة بركتين» (أى أدعوك أن تضاعف لهم البركة ضعفى ما باركته لأهل مكة بدعاء إبراهيم) أخرجه أحمد (ج ١: ص ١١٥، ١١٦) والترمذى فى فضل المدينة من المناقب والطبرانى فى الأوسط.

٢٧٨٠ ـ قوله (وعن رجل من آل الخطاب) بفتح الخاء المعجمة وتشديد الطاء المهملة على ما فى نسخ المشكاة، وكتب ميرك على الهامش «آل حاطب» بالحاء المهملة وكسر الطاء ووضع عليه الظاهر وكتب تحته كذا فى الترغيب للمنذرى ذكره القارى. قلت: قد وقع الاضطراب فى سند هذا الحديث فرواه العقيلى وكذا البيهقى فى الشعب بلفظ «عن رجل من آل الخطاب»، ورواه أبوداود الطيالسى ومن طريقه البيهقى فى السنن بلفظ «عن رجل من آل عمر عن عمر» ورواه البخارى فى تاريخه والدارقطنى فى سننه بلفظ «عن رجل من ولد حاطب» وفى رواية «من آل حاطب» ثم الرجل المبهم بعضهم يسنده عن عمر كما فى رواية البيهقى من طريق أبى داود الطيالسى وبعضهم يسنده عن حاطب وهو عند الدارقطنى وبعضهم يرسله ولا يسنده لا عن حاطب ولا عن عمر وهو الذى ذكره البخارى والعقيلى، ورواية العقيلى بلفظ «عن

من زارني متعمدا كان في جواري يوم القيامة ، ومن سكن المدينة وصبر على بلائها كنت له شهيدا و شفيعا يوم القيامة ، ومن مات في أحد الحرمين بعثه الله من الآمنين يوم القيامة .

٢٧٨١ - (٢٩) وعن ابن عمر مرفوعا : من حج فزار قبري بعد موتي ، كان كمن زارني في حياتي .

رجل من آل الخطاب ، توافق رواية الطيالسي عن رجل من آل عمر ، وقيل « الخطاب » تصحيف من حاطب (من زارني) أي زيارة مشروعة (متعمدا) أي لا يقصد غير زيارتي من الأمور التي تقصد في اتيان المدينة من التجارة وغيرها فالمعنى لا يكون مشوبا بسمعة ورياء وأغراض فاسدة بل يكون عن احتساب وإخلاص ثواب (كان في جواري) بكسر الجيم أي في مجاورتي (ومن سكن المدينة) أي أقام أو استوطن بها (وصبر على بلائها) من حرها وضيق عيشها وفتنة من يسكنها من الروافض وغيرهم من أهل البدع التي فيها نظير ما كان يقع للصحابة من منافقيها (كنت له شهيدا) أي لطاعته (وشفيعا) لمعصيته . قال القاري : ويحتمل أن تكون الواو بمعنى أو (ومن مات في أحد الحرمين) أي مؤمنا (بعثه الله من الآمنين يوم القيامة) أي من الفزع الأكبر أو من كل كدورة ، وفي الحديث دليل على فضل زيارة النبي ﷺ وفضل سكنى المدينة وفضل الموت في أحد الحرمين ، واستدل به على ندب السفر وشد الرحل لزيارة قبر النبي ﷺ وسيأتي الكلام على هذا في شرح الحديث التالي .

٢٧٨١ - قوله (من حج فزار قبري بعد موتي) وفي رواية بعد وفاتي . قال القاري : الفاء التعقيبية دالة على أن الأنسب أن تكون الزيارة بعد الحج كما هو مقتضى القواعد الشرعية من تقديم الفرض على السنة ، وقد روى الحسن عن أبي حنيفة تفصيلا حسنا وهو أنه إن كان الحج فرضاً فالأحسن للحاج أن يبدأ بالحج ثم يثني بالزيارة ، وإن بدأ بالزيارة جاز ، وإن كان الحج نفلا فهو بالخيار فيبدأ بأيهما شاء - انتهى . والأظهر أن الابتداء بالحج أولى لإطلاق الحديث ولتقديم حق الله على حقه ﷺ ؛ ولذا تقدم تحية المسجد النبوي على زيارة مشهده ﷺ - انتهى كلام القاري . قلت : وما نقل عن بعض السلف من الصحابة والتابعين أنهم كانوا يبدؤن بالمدينة قبل مكة إذا حجوا ففيه أنهم عللوا ذلك بالإهلال من ميقات النبي ﷺ لقولهم « نهل من حيث أحرم رسول الله ﷺ » ولم يعللوه بما توهم من توهم أن ذلك إنما كان لأجل زيارة قبر النبي ﷺ وإن اتفق معها قصد عبادات أخرى فهو مغمور بالنسبة إليها ، فلا دلالة في فعلهم على فضل الابتداء بالمدينة على مكة ولا على أن الابتداء بالمدينة كان لقصد الزيارة (كان كمن زارني في حياتي) في الحديث دليل على فضيلة زيارة قبر النبي ﷺ ولا خلاف فيه بل هو أمر مجمع عليه ، واستدل به السبكي ومن وافقه على استحباب السفر لمجرد زيارة مشهده ﷺ ، قيل لأن الزيارة شاملة للسفر فإنها تستدعي الانتقال من مكان الزائر إلى مكان المزور وإذا كانت الزيارة قربة كان السفر إليها قربة ، وفيه أنه سلمنا أن الزيارة مطلقة شاملة للسفر

رواهما البيهقي في شعب الايمان.

ولكن قوله ﷺ: لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد، إلخ. مقيد لذلك الإطلاق، على أن لفظ الزيارة مجمل كالصلاة والزكاة فإن كل زيارة قبر ليست قربة بالإجماع للقطع بأن الزيارة الشركية والبدعية غير جائزة فلما زار النبي ﷺ القبور وقع ذلك الفعل بيانا لمجمل الزيارة ولم يثبت السفر لزيارة القبر من فعله ﷺ وكذلك الصلاة والذكر شاملان للصلوات المبتدعة والأذكار المحدثة فلو سوغ الاستدلال بمثل تلك الإطلاقات للزم جواز الصلوات والأذكار المبتدعة المحدثة وهذا كله مبنى على أن حديث ابن عمر هذا والذى قبله ثابتان صالحان للاستدلال والاحتجاج أو الاستشهاد ودون ذلك خرط القتاد كما ستعرف (رواهما) أى الحديثين السابقين (البيهقي في شعب الايمان) وروى الحديث الثاني في السنن الكبرى أيضا (ج ٥ : ص ٢٤٦) وفي الباب روايات أخرى ذكرها السبكي في شفاء السقام وكلها ضعيفة وفضائل الزيارة مشهورة ومن أنكرها إنما أنكر ما فيها من بدع وخرافات وأمور شركية أو أنكر السفر وإعمال المطي للزيارة لا نفس الزيارة والحديث الأول أخرجه أيضا العقيلي والدارقطني (ص ٢٧٩ ، ٢٨٠) والبيهقي في السنن والطيالسي وغيرهم بألفاظ مختصرا ومطولا وإسناده مجهول كما قال البيهقي مضطرب اضطرابا شديدا في متنه وسنده كما بينه العلامة ابن عبد الهادي واه جدا لا يصلح للاحتجاج ومداره على هارون بن قزعة وهو مجهول وشيخه رجل من آل الخطاب أيضا مجهول والتفصيل في «الصارم المنكي في الرد على السبكي» للعلامة الحافظ ابن عبد الهادي الحنبلي المقدسي، وفي «صيانة الإنسان عن وسوسة الشيخ دحلان» للعلامة الشيخ محمد بشير المحدث السهسواني فعليك أن تراجعهما. والحديث الثاني وهو حديث ابن عمر أخرجه أيضا أبو يعلى والدارقطني وابن عدى والطبراني وابن عساكر وفي سنده حفص بن أبي داود سليمان الأسدي القاري وليث بن أبي سليم وفي بعض طرقه الحسن بن طيب وأحمد بن رشدين وكلهم ضعفاء مجروحون وبعضهم متروكون وضاعون. قال الإمام ابن عبد الهادي في الصارم (ص ٥٢) : اعلم أن هذا الحديث لا يجوز الاحتجاج به ولا يصلح الاعتماد على مثله فإنه حديث منكر المتن ساقط الإسناد لم يصححه أحد من الحفاظ ولم يحتج به أحد من الأئمة بل ضعفوه وطعنوا فيه وذكر بعضهم أنه من الأحاديث الموضوعة والأخبار المكذوبة. قال: والحديث منكر جدا - انتهى. وحفص بن سليمان المذكور ضعفه الأئمة وتركوه واتهمه بعضهم فقال أحمد ومسلم: هو متروك الحديث. وقال البخاري: تركوه. وقال علي بن المديني: ضعيف الحديث وتركته على عمد. وقال النسائي: ليس بثقة ولا يكتب حديثه، وقال مرة: متروك الحديث. وقال ابن أبي حاتم: سألت أبي عنه فقال لا يكتب حديثه، هو ضعيف الحديث، لا يصدق، متروك. وقال ابن خراش: كذاب، متروك، يضع الحديث، وقال الحاكم أبو أحمد: ذاهب الحديث، وروى ابن عدى من طريق الساجي عن أحمد بن محمد البغدادي قال: سمعت يحيى بن معين يقول: كان حفص بن سليمان كذابا. وقال أبو بشر الدولابي في كتاب الضعفاء والمتروكين:

٢٧٨٢ - (٣٠) وعن يحي بن سعيد، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان

حفص بن سليمان متروك الحديث، وقال البيهقي: تفرد به حفص وهو ضعيف في رواية الحديث. وليث بن أبي سليم مضطرب الحديث ضعفه يحي بن معين والنسائي وغيرهما، وقد اختلط أخيرا ولم يتميز حديثه فترك، وأما الحسن بن الطيب البلخي فضعفه النسائي وغيره، وكذبه مطين. وأما أحمد بن رشدين فقال ابن عدى كذبوه **فإن قيل**: قد روى هذا الحديث من غير رواية حفص بن سليمان عن ليث بن أبي سليم، ولو ثبت ضعف حفص بن سليمان فانه لم ينفرد بهذا الحديث، وقول البيهقي أنه تفرد به بحسب ما اطلع عليه وقد جاء في معجم الطبراني الكبير والأوسط متابعته فقد قال الطبراني: حدثنا أحمد بن رشدين حدثنا على بن الحسين بن هارون الأنصاري حدثنا الليث ابن بنت الليث بن أبي سليم قال حدثتني جدتي عائشة بنت يونس امرأة الليث بن أبي سليم عن مجاهد عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: من زار قبري بعد موتي كان كمن زارني في حياتي. **فالجواب** أن يقال: ليس هذا الإسناد بشئ يعتمد عليه ولا هو مما يرجع إليه بل هو إسناد مظلم ضعيف جدا لأنه مشتمل على ضعيف لا يجوز الاحتجاج به ومجهول لم يعرف من حاله ما يوجب قبول خبره وابن رشدين شيخ الطبراني قد تكلموا فيه وعلى بن الحسين الأنصاري ليس هو ممن يحتج بحديثه والليث ابن بنت الليث بن أبي سليم وجدته عائشة مجهولان لم يشتهر من حالهما عند أهل العلم ما يوجب قبول روايتهما ولا يعرف لهما ذكر في غير هذا الحديث وليث بن أبي سليم قد تقدم ما فيه من الكلام، والحاصل أن هذا المتابع الذي ذكر من رواية الطبراني لا يرتفع به الحديث عن درجة الضعف والسقوط ولا ينهض إلى رتبة تقتضي الاعتبار والاستشهاد لظلمة إسناده وجهالة رواته وضعف بعضهم واختلاطه واضطراب إسناده، ولو كان الإسناد إلى ليث بن أبي سليم صحيحا لكان فيه ما فيه فكيف والطريق إليه ظلمات بعضها فوق بعض، كذا في الصارم المنكي (ص ٦٢، ٦٣) وقال الحافظ في التلخيص (ص ٢٢١) بعد ذكر تخريج هذا الحديث وتفصيل طرقه والكلام في أسانيده وبيان ما وقع فيه من الاختلاف في متنه وسنده ما نصه: فائدة: طرق هذا الحديث كلها ضعيفة لكن صححه من حديث ابن عمر أبو على بن السكن في إيراده إياه في أثناء الصحاح له وعبد الحق في الأحكام في سكوته عنه، والشيخ تقي الدين السبكي من المتأخرين باعتبار مجموع الطرق - انتهى. قلت: ومن وقف على ما في سند حديث ابن عمر من الكلام لا يخفى عليه ما في صنيع ابن السكن وعبد الحق من التساهل والإهمال، وأما تصحيح السبكي إياه باعتبار مجموع الطرق فقد ناقشه في ذلك ابن عبد الهادي حديثا حديثا وبين ما في كلامه من الخطأ والتعسف والزيغ والفساد من أحب الوقوف على ذلك وعلى اختلاف العلماء في مسألة زيارة قبر النبي ﷺ رجع إلى الصارم المنكي.

٢٧٨٢ - قوله (وعن يحي بن سعيد) الأنصاري التابعي قد تقدم ترجمته في الجنائز (أن رسول ﷺ كان) وفي

جالساً وقبر يحفر بالمدينة ، فاطلع رجل فى القبر فقال : بئس مضجع المؤمن . فقال رسول الله ﷺ : بئس ما قلت . قال الرجل : إنى لم أرد هذا إنما أردت القتل فى سبيل الله فقال رسول الله ﷺ : لا مثل القتل

الموطأ «قال كان رسول الله ﷺ » قال ابن عبدالبر : هـذا الحديث لا أحفظه مسندا ولكن معناه موجود من رواية مالك وغـيره (جالسا) أى فى المقبرة (وقبر) الواو حالية (يحفر) لميت (بالمدينة) كذا فى النسخ المصرية للموطأ ووقع فى الهندية « فى المدينة » وكلام الزرقانى يشير إلى أن الأولى رواية يحيى حيث قال : ولابن وضاح « فى المدينة » انتهى . قال الباجى : يحتمل أن يكون قصد ذلك لمواصلة من كان القبر يحفر بسببه أو لفضل المقبور فيـه ودينه أو للاتعاظ به ، ويحتمل أن يكون جلس لغير ذلك فصادف حفر القبر - انتهى . قلت : والظاهر هو الأول ، والله أعلم (فاطلع) بتشديد الطاء أى نظر (رجل فى القبر فقال) أى الرجل المطلع (بئس مضجع المؤمن) بفتح الميم والجيم بينهما ضاد معجمة موضع الضجوع جمعه مضاجع . قال القارى : مضجع المؤمن بفتح الجيم مرقده ومدفنه . قال الطيبى : أى هذا القبر يعنى المخصوص بالذم محذوف ، والمعنى كون المؤمن يضجع بعد موته فى مثل هـذا المكان ليس محمودا - انتهى . وقـال البـاجى : قول المطلع « بئس مضجع المؤمن » يحتمل ظاهر اللفظ أن يريد بذلك المكان وقد يتأوله على ذلك من يسمعه منه فلو أقره النبى ﷺ لاعتقـد بعض السامعين له أن النبى ﷺ قد أقره على قوله إن المدينة المنورة بئس مضجع المؤمن - انتهى (بئس ما قلت) أى حيث أطلقت الذم على مضجع المؤمن مع أن قبره روضة من رياض الجنة (إنى لم أرد) بصيغـة المتكلم من الإرادة من باب الإفعال (هذا) أى ذم القبر، وقال القارى : أى هذا المعنى أو هذا الإطلاق (إنما أردت القتل فى سبيل الله) أى أردت أن الشهادة فى سبيل الله أفضل من الموت على الفراش قال الباجى قوله « بئس ما قلت » يحتمل إما أنه قد أراد عيب القبر وتفضيل الشهادة لكن اللفظ لما كان فيه من الاحتمال ما ذكرناه أنكر عليه اللفظ دون المعنى ، ويحتمل أن يكون على هذا الوجه أنكر عليه اللفظ والمعنى لأنه لا يجوز أيضا أن يقول فى القبر بئس مضجع المؤمن لأنه له روضة من رياض الجنة وسبب إلى الرحمة والدرجة الرفيعـة وإنما يجب أن يقول إن الشهادة أفضل من هذا فإذا كان الأمران فاضلين وأحدهما أفضل من الآخر وجب أن يقال هذا أفضل من هـذا ولا يجوز أن يقال فى المفضول بئس هـذا الأمر ، وأما المعنى الثانى فأن يكون النبى ﷺ اعتقد أنه أراد بذلك ذم الدفن بالمدينـة ولذلك لم ينكر على القائل إذ قال لم أرد هذا يا رسول الله وإنما أردت القتل فى سبيل الله ، ولو كان فهم منه هـذا لكان الأظهر أن يقول له قد فهمت مرادك ولكن هو مع ذلك خطأ فإنك قد جئت بلفظ مشترك أو عبت المفضول مع فضله (فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم) تقريرا لمراده (لا مثل القتل) بالنصب أى ليس شئ مثل القتل

فى سبيل الله، ما على الأرض بقعة أحب إلى أن يكون قبرى بها منها.

(فى سبيل الله) فى الثواب والفضل ولكن للدفن بالمدينة مزيد الفضل، وقوله لا مثل القتل كذا فى جميع نسخ المشكاة أى بالإضافة، وفى الموطأ لا مثل للقتل. ثم ذكر ﷺ فضيلة من يموت ويدفن فى المدينة سواء يكون بشهادة أو غيرها فقال (ما على الأرض بقعة) بضم الموحدة فى الأكثر فيجمع على بقع كغرفة وغرف وتفتح فتجمع على بقاع مثل كلبة وكلاب أى قطعة (أحب) بالرفع وقيل بالنصب وفى الموطأ «هى أحب» (أن يكون قبرى بها) أى بتلك البقعة (منها) أى من المدينة. قال الباجى: ظاهره تفضيل المدينة على ما سواها من الأرض ولذلك أحب أن يكون قبره بها وهذا يقتضى أنه أحب أن يكون قبره بها دون مكة، وقد قيل إن ذلك لمعنى الهجرة، قال الباجى: وليس عندى بالبين لأنه لو كان كذلك لم يعلق الحكم بالبقعة ولعلقه بالهجرة والله أعلم. وهذا فى حال الإخبار وليس فيه دليل على أنه فضل أن يكون قبره بالمدينة على القتل فى سبيل الله على صفة لا يقبر فيها - انتهى. وقال القارى: قد أجمع العلماء على أن الموت بالمدينة أفضل بعد اختلافهم أن المجاورة بمكة أفضل أو بالمدينة، ولهذا كان من دعاء عمر رضى الله عنه «اللهم ارزقنى شهادة فى سبيلك واجعل موتى ببلد رسولك» أخرجه البخارى. وقال الطيبى: معنى قوله «إنى لم أرد هذا» إلخ. أنى ما أردت أن القبر بئس مضجع المؤمن مطلقا بل أردت أن موت المؤمن فى الغربة شهيدا خير من موته فى فراشه وبلده وأجاب رسول الله ﷺ بقوله لا مثل القتل، أى ليس الموت بالمدينة مثل القتل فى سبيل الله أى الموت فى الغربة بل هو أفضل وأكمل، فوضع قوله ما على الأرض بقعة، إلخ. موضع قوله بل هو أفضل وأكمل فإذا لا بمعنى ليس واسمه محذوف والقتل خبره - انتهى. قال القارى: «وبظاهره يخالف ما عليه الاجماع من أن الشهادة فى سبيل الله أفضل من مجرد الموت بالمدينة، بل تقدم فى الحديث ما يدل على أن الموت فى الغربة أفضل من الموت بالمدينة فتكون الفضيلة الكاملة أن يجمع له ثواب الغربة والشهادة بالدفن بالمدينة - انتهى. قلت: أراد القارى بقوله بل تقدم فى الحديث، إلخ. ما مر فى أوائل الجنائز من حديث عبدالله بن عمرو قال: توفى رجل بالمدينة ممن ولد بها فصلى عليه النبى ﷺ فقال: يا ليته مات بغير مولده، قالوا: ولم ذاك يا رسول الله؟ قال: إن الرجل إذا مات بغير مولده قيس له من مولده إلى منقطع أثره فى الجنة. وتقدم أيضاً ما رواه ابن عباس مرفوعا «موت غربة شهادة» وحديث عبد الله بن عمرو بظاهره يخالف الحديث الذى نحن فى شرحه ولذا قال القارى فى تأويله: ظاهره تخصيص أهل المدينة من عموم ما اتفق عليه العلماء من أن الموت بالمدينة أفضل من مكة مع اختلافهم فى أفضلية المجاورة فيهما - انتهى. وقال الشيخ سلام الله الدهلوى فى المحلى شرح الموطأ: قوله «لا مثل للقتل» أى ليس الموت فى المدينة مثل القتل فى سبيل الله بل هو أفضل، وقوله ما على الأرض، إلخ. دليل على الأفضلية هكذا فسر الطيبى فعلم منه أن الموت والدفن فيها أفضل من الشهادة. قال

ثلاث مرات. رواه مالك مرسلا.

٢٧٨٣ – (٣١) وعن ابن عباس، قال: قال عمر بن الخطاب: سمعت رسول الله ﷺ، وهو بوادي العقيق

جدي الشيخ الأجل الدهلوي: وقد يختلج أن الظاهر على هذا التقدير أن يقال ليس القتل في سبيل الله مثل الموت في المدينة، ويحتمل أن يكون معناه نعم ليس الموت بالمدينة مثل القتل في سبيل الله بل القتل أفضل ولكن إن لم يرزق الشهادة فالموت بالمدينة والقبر فيها أفضل من الموت في سائر البلاد، وهذا احتمال لفظي، ولا شك أن المعنى الأول أبلغ وأدخل في فضيلة المدينة - انتهى. قال الشيخ سلام الله: ويشهد لما قاله الشيخ إيراد الامام مالك هذا الحديث في أبواب فضائل الجهاد ولو كان المعنى كما فسره الطيبي كان ينبغي إيراده في أبواب فضائل المدينة في آخر الكتاب - انتهى. **هذا** وقد ظهر بما ذكرنا من كلام الباجي والقاري والطيبي وصاحب المحلى أن ههنا ثلاثة مسائل متقاربة يمكن أن تلتبس على القارئ، الأولى أن القتل في سبيل الله أفضل من الموت بالمدينة عند الجمهور وقد ادعى القاري الإجماع على ذلك خلافا لما يدل عليه كلام الطيبي من أن الموت والدفن في المدينة أفضل من الشهادة. والثانية أن الموت بالمدينة أفضل من الموت في الغربة كما هو نص آخر حديث الباب. والثالث أنه قد استدل بعضهم بحديث الباب على أفضلية المدينة على مكة وقد تقدم بيان الخلاف في ذلك. قال القاري: ليس في الحديث دلالة على أفضلية المدينة بل لأفضلية البقعة المكينة، وقد قام الاجماع على أنها أفضل من مكة (ثلاث مرات) قال القاري: ظرف لجميع المقول الثاني أو الفصل الثاني من الكلام - انتهى. قال الباجي: وإنما قال ذلك ثلاث مرات لما علم من حاله أنه كان إذا قال قولا كرره ثلاثا يريد بذلك الافهام والبيان - انتهى، وفي الحديث حضوره ﷺ الجنائز وحفر القبر والدفن للوعظة والاعتبار ورقة القلب ليتأسى به فيه ويكون سنة بعده وأن الكلام يحمل على ظاهره فيحمد على حسنه ويلام على ضده حتى يعلم مراد قائله فيحمل عليه دون ظاهره، قاله الزرقاني (رواه مالك) في الجهاد (مرسلا) لأنه روى عن يحيى بن سعيد الأنصاري وهو من التابعين، وإذا حذف التابعي ذكر الصحابي يسمى الحديث مرسلا. وقد تقدم أن ابن عبد البر قال: هذا الحديث لا أحفظه مسنداً ولكن معناه موجود من رواية مالك وغيره.

٢٧٨٣ – قوله (سمعت رسول الله ﷺ وهو بوادي العقيق) كذا في المشكاة وجامع الأصول والمنتقى، وهكذا عند أحمد، ولفظ البخاري في الحج «سمعت النبي ﷺ بوادي العقيق» أي بدون لفظة هو. قال العيني: قوله بوادي العقيق حال والباء بمعنى في - انتهى. والمراد بالعقيق هنا الموضع القريب من ذي الحليفة، بينه وبين المدينة أربعة أميال وهناك أعقة أخرى غير هذا. منها العقيق الذي بحذاء ذات عرق ميقات أهل المشرق، وقد تقدم ذكره في

يقول: أتاني الليلة آت من ربي فقال: صل في هذا الوادي المبارك. وقل عمرة في حجة.

المواقيت. وقال الشيخ أحمد شاكر في شرح المسند: العقيق هنا أي في حديث عمر هو الذي يبطن وادي ذي الحليفة وهو الأقرب منها كما قال ياقوت في معجم البلدان وكما فسره الوليد بن مسلم هنا (حيث قال أحمد بعد تمام الحديث: قال الوليد بن مسلم يعني ذا الحليفة) ووهم ابن الأثير في النهاية فجعله العقيق الذي بالمدينة - انتهى (آت) فاعل أتى وأصله آتي فاعل إعلال قاض، وهو جبريل. قال العيني: صرح في رواية البيهقي أنه جبريل عليه الصلاة والسلام (من ربي) أي جائني البارحة من عنده (صل) أمر بالصلاة. قال الكرماني: ظاهره أن هذه الصلاة صلاة الإحرام، وقيل كانت صلاة الصبح والأول أظهر (في هـذا الوادي المبارك) يعني وادي العقيق (وقل عمرة في حجة) برفع عمرة في أكثر الروايات وبنصبها في بعضها، أما وجه الرفع فعلى أنه خبر مبتدأ محذوف والتقدير: قل هذه عمرة في حجة وأما وجه النصب فبإضمار فعل تقديره «قل جعلت عمرة في حجة» وقوله «في» بمعنى مع كأنه قال عمرة معها حجة، فيكون دليلا على أنه ﷺ كان قارنا، وأبعد من قال: معناه عمرة مدرجة في حجة أي إن عمل العمرة يدخل في عمل الحج فيجزئ لهما طواف واحد، وكذا أبعد من قال معناه: أنه يعتمر في تلك السنة إذا فرغ من حجته قبل أن يرجع إلى منزله. وهذا أبعد من الذي قبله لأنه ﷺ لم يفعل ذلك. وقال الطبري: يحتمل أن يكون أمر أن يقول ذلك لأصحابه ليعلمهم مشروعية القران، والمعنى «قل ذلك لأصحابك» أي أعلمهم أن القران جائز، وهو كقوله: دخلت العمرة في الحج. واعترضه ابن المنير فقال: ليس نظيره لأن قوله «دخلت» إلخ. تأسيس قاعدة وقوله «عمرة في حجة» بالتنكير يستدعي الوحدة، وهو إشارة إلى الفعل الواقع من القران إذ ذاك. قال الحافظ: ويؤيده ما في كتاب الاعتصام بلفظ «عمرة وحجة» بواو العطف، وفي الحديث فضل العقيق لفضل المدينة وفيه فضل الصلاة فيه ومطلوبيتها عند الإحرام لاسيما في هذا الوادي المبارك وهو مذهب العلماء كافة إلا ما روى عن الحسن البصري فإنه استحب كونها بعد فرض، وقال الطبري: ومعنى الحديث الإعلام بفضل المكان لا إيجاب الصلاة فيه لقيام الإجماع على أن الصلاة في هذا الوادي ليست بفرض قال: فبان بذلك أن أمره بالصلاة فيه نظير حثه لأمته على الصلاة في مسجده ومسجد قباء، قال العيني: الصلاة بركعتين من سنة الإحرام لأنه ﷺ أمر بذلك أمر إرشاد وأنه صلى ركعتين. وفيه أفضلية القران والدلالة على وجوده وعلى أن النبي ﷺ كان قارنا في حجة الوداع وذلك لأنه أمر أن يقول عمرة في حجة، فيكون مأمورا بأنه يجمع بينهما من الميقات وهذا هو عين القران، فإذا كان مأمورا به استحال أن يكون حجه خلاف ما أمر به، فإن قلت: لايدل ذلك على أفضلية القران ولا على كون النبي ﷺ قارنا؛ لأنه جاء في رواية أخرى «قل عمرة وحجة» ففصل بينهما بالواو فحينئذ يحتمل أن يريد أن يحرم بعمرة إذا فرغ

وفى رواية: وقل عمرة وحجة. رواه البخارى.

من حجته قبل أن يرجع إلى منزله فكأنه قال: إذا حججت فقل «لبيك بعمرة»، وتكون فى حجتك التى حججت فيها أو يكون محمولا على معنى تحصيلهما معا. قلت: رواية البخارى وغيره: «قل عمرة فى حجة» وهذه هى الصحيحة وهى تدل على أنه ﷺ أمر أن يجعل العمرة فى الحجة صفة وهى القران والرواية التى بواو العطف تدل على ما قلنا أيضا لأن الواو لمطلق الجمع والجمع بين الحج والعمرة هو القران فيدل أيضا على أنه ﷺ كان قارنا، وما ذكروه من الاحتمال بعيد، وصرف اللفظ إلى غير مدلوله فلا يقبل، كذا فى العمدة للعينى. وذكر الحافظ أن البيهقى أجاب عن حديث عمر نصرة لمن قال إنه ﷺ كان مفرداً: بأن جماعة رووه بلفظ «صل فى هذا الوادى، وقال عمرة فى حجة» قال: وهؤلاء أكثر عددا ممن رواه «وقل عمرة فى حجة» فيكون إذنا فى القران لا أمرا للنبى ﷺ فى حال نفسه ـ انتهى، قال الشوكانى: وظاهر حديث عمر هذا أن حجه ﷺ القران كان بأمر من الله فكيف يقول ﷺ: لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لجعلتها عمرة؟ فينظر فى هذا فإن أجيب بأنه إنما قال ذلك تطيبيا لخواطر أصحابه فقد تقدم أنه تغرير لا يليق نسبة مثله إلى الشارع ـ انتهى. قلت: قد بسط الإمام ابن القيم الكلام فى ترجيح القران وأحسن فى تقرير الجواب عن الإشكال المذكور فارجع إلى زاد المعاد (ج ١ : ص ١٩٦) (وفى رواية) للبخارى فى كتاب الاعتصام (وقل عمرة وحجة) بواو العطف وبالرفع فيهما، وقد تقدم أن الواو لمطلق الجمع والجمع بين الحج والعمرة هو القران فهذه الرواية أيضا تدل على أنه ﷺ كان قارنا. قال القارى: لما كان هذا الوادى بقرب المدينة وما حولها يدخل فى فضلها ذكر المصنف هذا الحديث فى هذا الباب، والله تعالى أعلم (رواه البخارى) فى الحج وفى المزارعة وفى الاعتصام، وأخرجه أيضا أحمد (ج ١ : ص ٢٤) وأبوداود وابن ماجه والبيهقى فى الحج.

بعون الله وحسن توفيقه تم الجزء التاسع من مشكاة المصابيح مع شرحه مرعاة المفاتيح

ويليه الجزء العاشر إن شاء الله تعالى، وأوله «كتاب البيوع»



للعلامة الشيخ ولي الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب العمري التبريزي رحمه الله

مع شرحه



للشيخ أبي الحسن عبيد الله بن العلامة محمد عبد السلام المباركفوري حفظه الله

الجزء التاسع

الناشر

إدارة البحوث الإسلامية والدعوة والإفتاء

بالجامعة السلفية بنارس الهند

الطبعة الثالثة

(بتجزئة جديدة)

سنة ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م

يطلب من :

١ — المكتبة السلفية ، مركزى دار العلوم ، ريوڑى تالاب ، وارانسى - ٢٢١٠١٠

٢ — المكتبة الرحمانية ، رانى پوره ، مبارکپور ، اعظم گڈه ، يو ، پى - ٢٧٦٤٠٤

٣ — مكتبة ترجمان ، ٤١١٦ ، اردو بازار ، دهلى - ١١٠٠٠٦

٤ — دار المعارف ، ١٣ محمد على بلڈنگ ، بهنڈى بازار ، بمبئى - ٤٠٠٠٠٣

٥ — مكتبة مسلم ، بربر شاه ، سرينگر ، كشمير - ١٩٠٠٠١

٦ — أبناء الجامعة السلفية ، ص ، ب ١٠٠٣٣ ، المدينة المنورة (Saudi Arabia)

٧ — الدار السلفية ، ص ، ب ٢٠٨٥٧ ، الصفاة ، الكويت (A. Gulf)

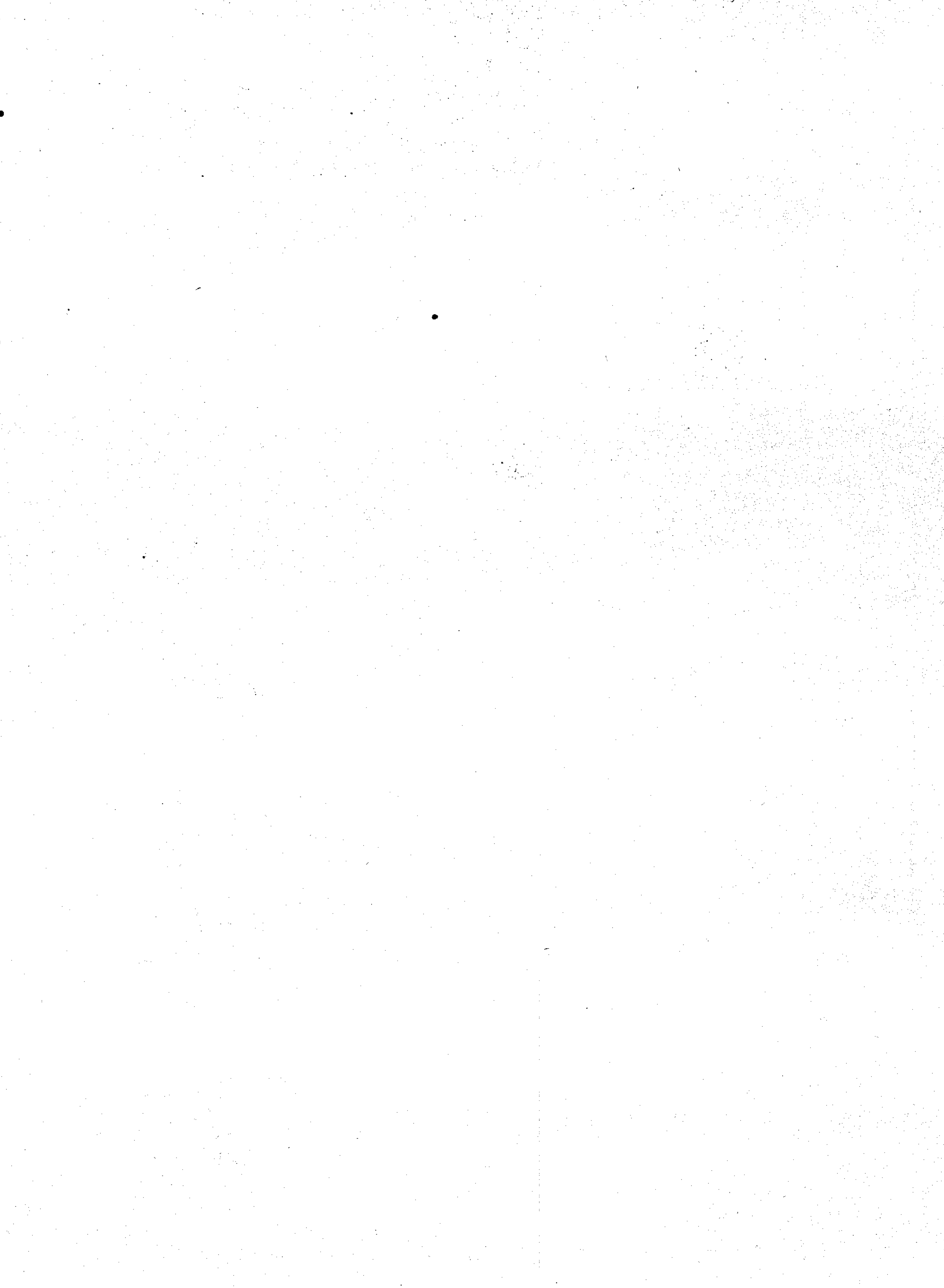
الفهارس

فهرس الأبواب والفصول للجزء التاسع من مشكاة المصابيح مع شرحه مرعاة المفاتيح

فهرس مطالب الجزء التاسع من مشكاة المصابيح مع شرحه مرعاة المفاتيح

فهرس أعلام الجزء التاسع من مشكاة المصابيح مع شرحه مرعاة المفاتيح

فهرس الأمكنة





للعلامة الشيخ ولي الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب العمري التبريزي رحمه الله



للشيخ أبي الحسن عبيد الله بن العلامة محمد عبد السلام المباركفوري حفظه الله

الجزء التاسع

الناشر

إدارة البحوث الإسلامية والدعوة والإفتاء

بالجامعة السلفية بنارس الهند

